Le Problème du Christianisme primitif

Quatre Conférences
sur la Forme et la Pensée du Nouveau Testament

par

Karl-Ludwig SCHMIDT
Docteur en Théologie
Professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Bâle

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN - PARIS (VIe)
1938

Pages

1° Fondement, but et limites de la méthode dite de la « Formgeschichte » appliquée aux Evangiles. 7

2° Jésus de Nazareth, Messie et Fils de l'Homme. 30

3° Le Dieu Trinitaire, sujet et objet de la foi. 57

4° Royaume, Eglise, Etat et Peuple : relations et contrastes. 76

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.

AVANT-PROPOS

Sous ces termes très généraux de « forme et pensée du Nouveau Testament », j'ai à vous apporter ici quatre conférences aux sujets bien divers (*). Le rapport qui lie entre eux ces quatre titres, la façon dont à eux quatre ils embrassent dans une large mesure et peut-être même pour l'essentiel le thème général qui nous préoccupe, tout cela n'apparaîtra que par le détail de ces exposés. En guise d'introduction, je dirais seulement ceci: notre étude du Nouveau Testament doit être guidée par une double préoccupation: celle du détail et celle de l'ensemble. Le détail de la Parole de Dieu, nous le trouvons dans les mots dans lesquels elle a trouvé sa forme. Quant à son ensemble, il nous apparaîtra dans la conception qu'a d'elle-même l'Eglise de la Nouvelle Alliance: elle se sait créée par le message de Dieu en Jésus-Christ, message non seulement prononcé oralement, mais aussi déposé par écrit, et elle sait que ce message la maintient tant que dure ce siècle. La nature même du Dieu qui se manifeste ainsi à nous, hommes, dans sa parole et dans son action, veut qu'il n'y ait pas dans le récit qui nous les rapporte notre distinction habituelle entre les parties et le tout. D'habitude, dans le domaine humain, le tout se forme par la réunion de ses parties: c'est l'addition des différents éléments qui donne le total et c'est alors la quantité qui importe. La *qualitas Dei* n'est au contraire, malgré toute l'extension quantitative du récit, jamais liée à cette quantité. Quand il s'agit du Dieu de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui se conçoit comme une personne et ne peut être compris que de cette façon par nous, Dieu n'est un qu'avec lui-même, ce qui répond à un théisme strict opposé à tout déisme ou panthéisme. En tant qu'hommes nous voyons l'action de Dieu sous son aspect extensif, mais nous ne devons pas perdre de vue pour cela que même et précisément là où l'on n'aperçoit de cette action qu'une trace très courte, un point seulement, Dieu s'y trouve, quoique invisible, manifesté dans toute sa plénitude, qu'il y est tout entier saisissable, sinon pour la vue. du moins pour la foi. Dès lors, en théorie comme en pratique, c'est la foi qui est notre seule réponse possible à cette parole que Dieu nous adresse dans ce qu'il dit *et* dans ce qu'il fait, foi dans laquelle

(*) Quatre conférences données sur invitation de la Fondation Rask-Oersted à l'Université de Copenhague les 21, 22, 23 et 24 septembre 1937. Traduites de l'allemand. — Elles ont paru d'abord dans « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1938 », pp. 1—53, et pp. 126—173.

nous obéissons à Dieu qui est plus grand que notre pensée, plus grand aussi que notre cœur. Comprendre ainsi que Dieu est toujours le sujet, même quand nous en faisons l'objet de nos paroles, permet de saisir pourquoi parties et tout sont liés de façon si particulière dès qu'il s'agit de Dieu. Faire de lui un objet n'est jamais qu'un trompe-l'œil: le sujet divin ne peut jamais devenir objet. Même là où l'on ne voit de lui qu'une partie, le tout est présent invisiblement. Quand nous parlons de l'Evangile, de Dieu le Père, de son Fils Jésus-Christ, du Saint-Esprit de Dieu (et de Jésus-Christ), du Royaume de Dieu, de l'Eglise de Dieu, du Peuple de Dieu, de l'Etat de Dieu comme de l'ensemble des citoyens des cieux, ce ne sont pas là des morceaux bien tranchés, isolables du reste, mais chaque fois c'est au tout que nous avons affaire. Nous sommes obligés dans toute étude de détail, d'embrasser du regard ce tout, ou, pour mieux dire, d'en tenir compte puisque le champ de notre vision reste toujours limité à un angle assez étroit. Il en résulte que les quelques concepts bibliques que nous venons de nommer font éclater leur cadre particulier pour se fondre dans l'illimité, dans l'infini de Dieu, ceci aussi bien intensivement qu'extensivement. Cela même nous oblige à parler du Dieu trinitaire, parce qu'il est inadmissible de se borner à placer côte à côte Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit puisqu'il s'agit toujours du même Dieu. Et du même coup nous saisissons le caractère exclusif de ce Dieu en face du monde, que nous parlions de son εὐαγγέλιον, de sa βασιλεία, de son ἐκκλησία, de son λαός, de sa πόλις. Ce n'est pas un hasard que la lecture habituelle de la Bible dans l'Eglise, basée sur la liste des péricopes, soit une lecture toujours répétée de certains passages particuliers qui représentent toujours le tout des événements divins, même quand ce tout, nous l'avons dit, reste insaisissable à notre vue. La *lectio continua* prend son sens et sa dignité en devenant *lectio perpetua.*

Cet effort constitue ce que nous appelons l'exégèse; et l'herméneutique, terme qui sert à désigner l'effort de réflexion historique et systématique sur les procédés de cette exégèse. nous apprend combien cette entreprise est compliquée et difficile. Ici à Copenhague l'Herméneutique du Nouveau Testament constitue un objet spécial d'enseignement et d'examen. Mon collègue direct, le Professeur Torm, a publié une « Herméneutique » en danois comme aussi en allemand (1). Son livre présente avec équilibre et beaucoup de force la question de l'interprétation et de la compréhension du texte, et n'oublie pas, en parlant des principes qui doivent les diriger, de mentionner aussi les difficultés qui résultent de la forme d'abord, puis du contenu même du texte.

En ce qui concerne la question bien souvent traitée et très débattue du rôle que joue dans tout cela la personne de l'exégète, je voudrais m'en référer simplement à la devise que J. A. Bengel a formulée dans la préface à son édition du Nouveau Testament grec et qui a trouvé place en tête de l'édition du Nouveau Testament grec répandue en plusieurs

(1) Frederik TORM: *Hermeneutik des Neuen Testaments,* 1930.

milliers d'exemplaires dans tout le monde théologique et philologique, celle de Nestle: «*Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te*» (applique-toi tout entier au texte: applique à toi-même le contenu tout entier). Cette énergique formule nous précise une fois de plus le lien très particulier entre la partie (le texte!) et le tout (le contenu!). Sans que nous puissions ni ne voulions traiter la question qui surgit ici du rapport entre exégèse historique et exégèse pratique, entre exégèse scientifique et exégèse dite pneumatique, marquons simplement ce fait que l'exégète est une personne. Cette personne, notre personne et maintenant tout spécialement ma personne, représente à coup sûr pour la bonne interprétation du texte un embarras et un obscurcissement sérieux, mais elle est aussi une cause de libération et de clarté, car elle est là pour nous rappeler que le Dieu personnel nous parle par son fils, qui est devenu homme, personne, en tant que Logos. Sans reprendre la question connexe de la théologie existentielle ou de la philosophie du même nom — si tentante que soit la chose quand on se trouve au pays de Sören Kierkegaard — il nous faut marquer en passant l'importance indéniable que présente ici ce caractère et cet élément personnel. Le caractère personnel de l'incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth, se traduit dans le caractère personnel de la prédication apostolique, les apôtres rendant personnellement témoignage à la parole de Dieu (2). Et ce même caractère doit marquer *mutatis mutandis* tant la prédication portant sur l'εὐαγγέλιον καὶ ἀπόστολος, l'Evangile et les épîtres, que l'exégèse.

Fondement, but et limites de la méthode dite de la « Formgeschichte » appliquée aux Evangiles.

Notre sujet particulier d'aujourd'hui traite de l'étude des Evangiles selon la « *formgeschichtliche Methode* ». Ici aussi l'élément personnel doit jouer un certain rôle, et d'abord dans un sens très simple et très direct. Si les Evangiles ont été depuis quelque temps et sont encore soumis à une méthode d'étude particulière, il faut en bonne logique que la chose tienne à ces Evangiles eux-mêmes dont les matériaux et la manière réclament cette méthode d'étude à côté d'autres, ou même à l'exclusion de toute autre. Mais cet état de fait, qui tire et doit tirer des faits eux-mêmes sa justification, nous apparaîtra mieux si nous considérons l'histoire de cette méthode, histoire à laquelle est

(2) Cf. mon article: «*Der Jude und Christ Paulus als Mensch und Apostel*», *Schweizer Monatshefte*, 1936, pp. 204 ss.

mêlée la personne de celui qui vous parle, en tant que représentant de la » *Formgeschichte* ».

Le terme de « *Formgeschichte* » déjà ne s'explique qu'à partir d'une situation très spéciale de la science du Nouveau Testament. Il ne s'agit pas du reste d'un terme isolé, seul propre à caractériser la méthode à laquelle il a donné son nom. On a parlé et l'on parle encore de « *Formkritik* » (critique de la forme), de « *Stilkritik* » (critique du style), de « *Gattungsgeschichte* » (histoire des genres littéraires), ou plus généralement d'« histoire littéraire »; le terme également employé de « *Traditionsgeschichte* » (histoire de la tradition) comporte une nuance particulière. Ces différentes désignations employées côte à côte montrent assez qu'il ne s'agit pas là d'une méthode entièrement nouvelle. On s'est occupé très tôt déjà de la forme, du style, du genre littéraire des Evangiles dans leur ensemble comme de leurs différents éléments. La question de savoir où les ranger dans le cadre de la littérature chrétienne et dans celui de l'histoire littéraire en général a été traité dès le IIe siècle. Quant à celle de la similitude et de la diversité des Evangiles — double caractère pour lequel toute l'histoire de la littérature n'offre vraiment aucun parallèle et qui constitue à lui seul toute la question synoptique comme aussi celle des rapports entre les Synoptiques et Jean — elle nous a valu l'étonnant et suggestif traité de Saint Augustin « *De consensu evangelistarum* », traité qui a eu et possède encore, dans l'exégèse catholique surtout, une si grosse influence (3). A partir du XVIIIe siècle on a de plus en plus pressenti l'action des traditions écrites et orales qui ont dû exister avant les Evangiles que nous connaissons; on a donc fait de l'« histoire de la tradition ». L'abondant appareil de termes techniques eux-mêmes qu'utilise la *Formgeschichte* la plus récente des Evangiles, a lui aussi son histoire. Quand dans mon étude du «*cadre de l'histoire de Jésus*» (*Der Rahmen des Geschichte Jesu,* Berlin, 1919) qui a précédé la *Formgeschichte* proprement dite, j'ai considéré les Evangiles, en accord avec la coutume de l'Eglise ancienne qui nous a légué les évangéliaires et les lectionnaires, comme des livres de lecture ecclésiastiques, des recueils de péricopes, un critique a fait remarquer avec raison que ce point de vue se trouve déjà

(3) Cf. mon livre: *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 1919, pp. 9 s.

chez J. G. Herder (4). Je remonterai encore plus haut et citerai Martin Luther qui lui ausi voit tout bonnement dans un Evangile un « sermon » (*Predigt*) et reconnaît en même temps à l'évangéliste Luc, avec ses « histoires » (*Historien*) une position à part (5). Quand Rudolf Bultmann consacre une attention toute spéciale à ce qu'il nomme des « apophtegmes », c'est-à-dire de courtes paroles de Jésus avec une pointe bien marquée et entourées d'un cadre sommaire (6), l'expression ici encore remonte à Herder qui l'a parfois employée. Elle est du reste courante dans la littérature grecque et l'on connaît bien les *apophthegmata patrum* issus des tout premiers temps du monachisme copte, dont la tradition et le sens ont été élucidés surtout par Wilhelm Bousset (7). Quand Martin Dibelius met l'accent sur l'élaboration de ce qu'il appelle « nouvelles » (*Novellen*), les récits sur Jésus où transparaît la joie du narrateur (8), on remarque sans peine qu'il s'agit là d'une expression courante dans toute l'histoire de la littérature. Cette méthode d'étude dont nous venons d'indiquer quelques exemples ne craint donc pas de faire appel à des remarques et à des jugements d'ordre esthétique pour expliquer les Evangiles eux-mêmes: d'autres avant elle l'ont fait, témoin Herder en qui s'unissaient le théologien et le poète, d'autres aujourd'hui encore le font. Un exégète aussi conservateur qu'Adolf Schlatter a opéré avec une expression empruntée au même domaine, d'un charme tout aussi équivoque et dont pourtant on ne peut se passer entièrement, lorsqu'il parle de la « légende », du poème pieux, non sans y faire aussitôt de sérieuses restrictions. Il dit en propres termes: « La naissance d'une poésie consacrée à l'image du Christ est aussi vieille que l'évangélisation et dans plusieurs passages des évangiles nous sommes en préence de chefs-d'œuvre de la première poésie chrétienne... Dans bien des cas nous n'arriverons plus à fixer la limite à partir de laquelle les souvenirs

(4) Erich FASCHER: *Die formgeschichtliche Methode*, 1924, p. 17.

(5) Cf. mon exposé: «*Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien* », dans: *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, 1936, p. 30.

(6) Rudolf BULTMANN: *Die Geschichte des synoptischen Tradition*, 1921; 2e édition 1932.

(7) Wilhelm BOUSSET: *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* édité après sa mort par Theodor Hermann et Gustav Krüger, 1923.

(8) Martin DIBELIUS: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919; 2e édition 1933.

sont devenus composition poétique et où la forme plastique de la narration s'éloigne de la réalité historique » (9). D'une façon générale encore les partisans de la « *Formgeschichte* » renoncent à vouloir fixer historiquemnt et psychologiquement la vie de Jésus et mettent en premier plan le *Kerygma* de Jésus-Christ, le message tout formé de la première communauté: cette façon de poser le problème se trouve déjà chez Martin Kähler qui a bien souvent employé le concept de *Kerygma* (10).

Après ce que nous venons de dire, il ne saurait étonner personne que le titre même de « *Formgeschichte* » ait déjà une histoire assez ancienne. Dans la théologie et la philologie actuelle on parle de la *Formgeschichte* des Evangiles depuis le livre du même nom de Martin Dibelius paru en 1919. Il a évidemment choisi ce titre en l'empruntant au vocabulaire courant des philologues — dans sa 2e édition en 1933, Dibelius s'est expliqué plus en détail sur ce point, — vocabulaire dont un exemple est fourni dans le livre d'Eduard Norden « *Agnostos Theos* » paru en 1913, par son sous-titre « Etudes sur l'histoire des formes du langage religieux » (*Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*). Norden lui-même, dans ses leçons sur l'histoire de la prose grecque que j'ai suivies peu avant la guerre à Berlin, a renvoyé à l'article célèbre mais trop rarement lu que l'historien de l'Eglise à l'Université de Bâle, Franz Overbeck, l'ami de Nietzsche, a publié en 1882 dans la « *Historische Zeitschrift* » (*Ueber die Anfänge der patristischen Literatur*). C'est là, à ma connaissance,, qu'est employée pour la première fois dans son sens précis l'expression « *Formengeschichte* » — que l'on dise *Formen* ou *Form*, cela revient au même — ; Overbeck, d'une part, la considère comme équivalent à « Histoire de la littérature » et d'autre part pourtant l'en distingue très nettement.

---

(9) «*Das Entstehen einer mit dem Christusbild sich beschäftigenden Poesie ist so alt wie die Evangelisation und wir haben in vielen evangelischen Stücken glänzende Leistungen der urchristlichen Poesie vor uns... In manchen Fällen werden wir die Grenze nicht mehr abmessen, an der die Erinnerung zur Dichtung ward und die plastische Gestaltung der Erzählung vom wirklichen Hergang sich entfernt*». Adolf SCHLATTER: *Die Theologie des Neuen Testaments*, 2e partie, 1910, p. 532.

(10) Martin KAEHLER: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche historische Christus*, 1892; 2e édit. 1896, réimprimée en 1928.

L'histoire de la littérature bien comprise donne en effet raison au jugement d'Overbeck: « L'histoire d'une littérature est dans ses formes: toute véritable histoire de la littérature sera donc une « *histoire des formes* » (11). Mais Overbeck met aussitôt l'accent *in concreto* sur une particularité décisive des premiers écrits chrétiens — il a créé pour les désigner l'expression « *christliche Urliteratur* » — qui les oppose aux œuvres postérieuses de l'ancienne Eglise, rédigées par ceux que l'on nomme les Pères de l'Eglise: « La multiplicité de problèmes d'histoire littéraire qu'une étude de ces premiers écrits chrétiens soulève en raison des conditions toutes particulières de leur existence, de leur transmission, de tout leur contenu comme aussi de leurs formes spéciales, constitue une tâche à part qui, soit dit en passant, rencontre les nombreuses difficultés de toute paléontologie ». Dans ces phrases se trouve tracé d'avance tout le programme qui aujourd'hui encore fournit à la *Formgeschichte* et ses problèmes et les bases de ses travaux sur les Evangiles.

Plus important que le terme même de « *Formgeschichte* », dont l'histoire nous a permis de préciser le sens, est la chose elle-même qu'il désigne et que les précisions données jusqu'ici ne rendent claire qu'en partie. Il est significatif qu'en dehors de l'allemand l'expression n'ait été traduite dans aucune langue vivante. Je rappelle le titre d'un article français: « *La « Formgeschichtliche Methode* » (12) au lieu de « *La formation de la tradition évangélique* » et un titre en anglais: « *The « formgeschichtlich » Method* » (13) à la place par exemple de « *The*

(11) « *Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein* ». Franz OVERBECK: « *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur* », *Historische Zeitschrift*, 1882, pp. 417 ss. et surtout 423; 442 s.

(12) Oscar CULLMANN: « Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique », *R. H. P. R.*, 1925, pp. 459 ss., 564 ss. Comme exposés et jugements d'ensemble sur la méthode de la *Formgeschichte*, voir en plus de la littérature indiquée dans mon article « *Formgeschichte* » dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édition, II, pp. 638 ss., l'article de Maurice GOGUEL «Une nouvelle école de critique évangélique, la form- und traditionsgeschichtliche Schule» dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1926, pp. 114 ss., celui de Martin DIBELIUS, « *Zur Formgeschichte der Evangelien* », *dans la Theologische Rundschau*, 1929, pp. 155 ss., et enfin les tout récents et pénétrants aperçus de Holger MOSBECH: *Evangelieliteraturens Tilblivelse* (leçons en danois à l'Université islandaise de Reykjavik), 1937, pp. 45 ss. et de Paul SEIDELIN, «*Formhistorie og synoplikerexegese*» dans la *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1938, pp. 18 ss.

(13) W. K. Lowther CLARKE: *New Testament Problems*, 1929, p. 18.

form-history ». Par ailleurs les savants de langue anglaise précisément ont porté aussitôt leur attention davantage sur la chose elle-même que sur l'expression qui la désignait. Je cite simplement le titre d'un compte rendu américain: « *Entre Jésus et les évangiles* » (*Between Jesus and the Gospels*) (14) et celui d'un livre anglais: « *L'Evangile avant les Evangiles* » (*The Gospel before the Gospels*) (15).

Avant de serrer de plus près, pour apporter la lumière indispensable dans ce domaine « paléontologique », les questions de fait que pose la tradition évangélique avant les Synoptiques, tradition étudiée sans arrêt depuis que Lessing a émis son hypothèse d'un Evangile primitif, suivons encore un moment Franz Overbeck que nous avons déjà cité. Son jugement, celui d'un sceptique qui ne s'est pas rangé pour ce qui le concerne sous le *Kerygma* du Christ, peut nous être d'autant plus précieux qu'elle est une opinion venue de l'extérieur. Overbeck voit très juste quand il réunit Evangile et Actes des Apôtres et les oppose à tout ce qui vient ensuite: la « première littérature chrétienne » (*Christliche Urliteratur*), dit-il, a cessé d'exister et n'a rien de commun avec la littérature patristique. L'Evangile est une forme qui disparaît à partir d'un moment déterminé dans l'Eglise chrétienne. Il est faux de voir dans les Actes des Apôtres le premier écrit d'histoire de l'Eglise. Aucun représentant de la littérature patristique n'a jamais repris le thème des Evangiles et des Actes. Eusèbe, le premier grand historien de l'Eglise, n'a pas eu le sentiment d'être un continuateur de ce genre. Il n'est donc pas admissible de faire dériver la forme de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de celle des Evangiles et des Actes (16). Toutes ces idées qu'en critique clairvoyant Overbeck a écartées aussi nettement que posible, réapparaissent malheureusement chaque fois que l'histoire de Jésus-Christ est considérée sous la forme très problématique d'un roman sur Jésus, ou que l'on voit des Histoires des Missions, qui soulèvent elles aussi bien des problèmes, présentées comme la suite des Actes des Apôtres canoniques. La portée de cette constatation me semble considérable. Du point de vue biographique chacun

(14) Art. de Henry J. CADBURY, dans le *Harvard Theological Review*, 1923, p. 81.

(15) Par Burton Scott EASTON, 1928. Cf. à ce sujet Kendrick GROBEL: *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, pp. 124 ss.

(16) OVERBECK, art. cité, pp. 433 ss.

des Evangiles raconte l'histoire de Jésus de Nazareth depuis Bethléem jusqu'à Golgotha, et les Actes des Apôtres celle de ses Apôtres depuis Jérusalem jusqu'à Rome, ce point d'aboutissement lui-même sombrant dans une pénombre telle que plusieurs tendraient à admettre l'existence d'un τρίτος λόγος rapportant les destinées ultérieures des Apôtres et perdu pour nous. D'un point de vue plus simple et répondant mieux à ce que voulaient être les Evangiles et la littérature apostolique (= εὐαγγέλιον καὶ ἀπόστολος), nous dirons que l'Evangile embrasse l'histoire du Christ dans la personne de Jésus de Nazareth, né comme un homme et pourtant différemment de tous les autres hommes, qui a vécu, a agi et a souffert comme un homme et cependant, parce qu'il obéissait complètement à Dieu, autrement que tous les autres hommes, et qui enfin est ressuscité des morts (les Evangiles se terminent tous les quatre par l'histoire de la Résurrection). Les Actes des Apôtres, eux, embrassent l'histoire du même Christ après sa Résurrection depuis Jérusalem jusqu'à Rome, et peu importe le reste de l'histoire personnelle des Apôtres. De façon plus doctrinale, mais qui la mette en plein relief, nous exprimerons la chose en faisant porter l'accent sur le caractère christologique commun à l'Evangile et aux Actes et en disant: l'Evangile est l'histoire du Christ qui s'est abaissé et qui est présent sur la terre au milieu de ses Apôtres. Les Actes sont l'histoire du Christ élevé au ciel et présent dans son Eglise que les Apôtres ont fondée. Qui néglige cet ensemble sotériologique, fait de l'Evangile et des Actes une œuvre d'histoire, ce qui ne correspond qu'en faible partie à la réalité, ou un roman, ce qui n'y correspond plus du tout. Dans la mesure où l'on a, dans l'Eglise ancienne, « fabriqué » — cette expression au sens péjoratif est ici à sa place — d'autres Evangiles et d'autres Actes des Apôtres que ceux qui nous sont conservés dans le canon, le seul résultat en a été des légendes, des romans, des contes, dont les apocryphes nous fournissent une image fragmentaire mais pourtant suffisante. Sous ce rapport il est grave que l'on ait parlé et que l'on parle encore beaucoup trop, en accentuant exagérément certaines de ses particularités, du travail historique de Luc. Une fois de plus nous donnerons ici la parole à Overbeck dont on connaît le jugement d'ensemble défavorable à Luc: « Il n'y a rien qui caractérise mieux la conception que Luc a de l'histoire évangélique dans la mesure où il

y voit un objet d'histoire, que son idée de donner comme suite à l'*Evangile* une Histoire des Apôtres. C'est là un manque de tact d'une portée historique mondiale, le plus grand excès de la position fausse que Luc s'est proposé d'adopter... Le troisième évangéliste a complètement échoué dans son entreprise de donner une forme historiographique à la matière de l'histoire évangélique — en elle-même cette pensée était celle d'un dilettante, il n'est pas étonnant que le dilettante se trahisse par ailleurs... Et pourtant on loue souvent Luc pour ses talents d'historien. De fait, ceux-ci sont réels, mais ils s'exercent sur une matière rebelle et échouent dans cette entreprise. Luc traite historiographiquement ce qui n'était pas de l'histoire et que la tradition ne donnait pas pour tel. Plus, à part cela, il respecte la tradition, et plus est évident l'abîme qui s'ouvre entre la matière et la forme qui lui est imposée... C'est ainsi que le prologue de Luc est en réalité le passage du Nouveau Testament dont on peut dire que le monde y transparaît le mieux et qu'il est le point de contact le plus net entre ce monde et lui » (17). Ce surprenant jugement d'un exégète qui condamne à juste titre une manière historique de considérer l'« histoire » de Jésus-Christ et de ses Apôtres, serait justifié si l'Evangile de Luc était une « Vie de Jésus » et si les Actes des Apôtres étaient des « Actes » au sens de « histoire personnelle des différents apôtres » et donc la suite d'une « Vie de Jésus ». Malgré certaines aspirations littéraires indéniables de Luc à répartir en période et à « psychologiser » la tradition sur Jésus-Christ — nous avons vu que Luther a parlé de ses « Histoires » en mettant évidemment dans l'expression un léger humour — il n'en est pas arrivé au point que son Evangile ait reçu le titre de πράξεις Ἰησοῦ au sens de l'antique arétalogie. Son deuxième ouvrage, sans doute, s'est attiré le titre arétalogique correspondant de πράξεις ἀποστόλων, mais ceci malgré Luc lui-même et seule-

(17) «*Nichts ist bezeichnender für die Auffassung des Lukas von der evangelischen Geschichte, sofern er darin ein Objekt der Geschichtsschreibung sieht, als sein Gedanke, dem* Evangelium *eine Apostelgeschichte als Fortsetzung zu geben. Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der grösste Exzess der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt... Dem dritten Evangelisten ist sein Unternehmen, den Stoff der evangelischen Geschichte historiographisch zu gestalten, völlig misslungen — der Gedanke an sich war dilettantisch, kein Wunder, dass sich der Dilettant auch sonst verrät... Und doch wird Lukas oft als gewandter Schriftsteller gepriesen. Er ist es auch, nur übt sich diese Gewandtheit an einem*

ment plus tard, lorsque, dans un but apologétique inspiré du monde grec, et par une erreur lourde de conséquences, on a voulu intégrer même les Evangiles dans l'histoire de la littérature. Ce qui n'est encore chez Luc que légèrement esquissé et sans importance décisive, passe dès le deuxième siècle au tout premier plan; et ceci nous conduit au cœur de la question. Que penser de la forme, du genre littéraire, du style des Evangiles dans leur ensemble ? Que penser, une fois cette question résolue, de la forme, du genre littéraire et du style des divers morceaux dont se composent les Evangiles ?

Nous partons de l'erreur déjà indiquée dans le jugement de l'Eglise antique. Elle provient de Justin Martyr, qui appelle plus d'une douzaine de fois les Evangiles ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων c'est-à-dire souvenirs (non récits mémorables, qui se dirait ὑπομνήματα) des Apôtres (18). En bon apologète Justin voulait faire goûter au public cultivé de son époque les Evangiles, ces récits sur Jésus qui sont dus à des hommes après tout très ordinaires et vivant dans un coin perdu de la terre. Il croyait pouvoir les faire entrer, quant à la forme, dans l'histoire de la littérature grecque avec son intérêt très vif pour les biographies et les Mémoires et il lui fallait pour cela, quant au fond, assimiler le Christ à Socrate auquel son disciple Xénophon avait consacré des Mémoires de ce genre. Il y a chez Papias déjà l'amorce de cette tentative, lorsqu'en parlant de l'origine des Evangiles, de celui de Marc en particulier, il insiste sur l'(ἀπο)μνημονεύειν de Pierre. Mais il n'est pas allé aussi loin que Justin, qui préfèrerait en réalité ne plus se servir du terme même d'Evangile, si bien qu'on trouve chez lui l'expression « ainsi appelés Evangiles », « ainsi dit Evangile » (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, τὸ λεγόμενον εὐαγγέλιον). Ces idées exotériques, qui présentent les auteurs des

---

widerstrebenden Stoffe aus, und an diesem wird sie zuschanden. Lukas behandelt historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war. Je mehr er sonst die Tradition respektiert, um so ersichtlicher ist die Kluft, welche zwischen dem Stoff und der ihm aufgedrungenen Form klafft... So ist denn das Vorwort des Lukas in der Tat diejenige Stelle des Neuen Testaments, von der man sagen kann, dass darin die Welt am deutlichsten durchscheint, dass er sich hier mit der Welt am deutlichsten berührt. » OVERBECK: *Christentum und Kultur, Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, édité par Carl Albrecht Bernoulli, 1919, pp. 80 ss.

(18) Cf. mon article: «*Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*», tirage à part de la *Festschrift für Hermann Gunkel*, 2e partie, 1923, pp. 50 à 134.

Evangiles comme des écrivains travaillant pour la postérité, ne rendent compte en aucune façon du caractère ésotérique du récit évangélique tourné non vers la postérité, mais vers la fin des temps. On pourrait laisser dormir cette querelle sur Justin et les Evangiles et nous pourrions y rester indifférents si ce vieux jugement d'un Père sur les Evangiles n'avait influé sur la théologie et la philosophie, à l'intérieur comme en dehors de l'Eglise, jusqu'à l'époque actuelle, et n'avait contribué à obscurcir la vraie compréhension de ces Evangiles dans leur ensemble. Un Eduard Meyer fait fausse route, quand il voit dans le troisième Evangile une « Vie au sens de l'histoire d'alors » ou quand il pense que les discours du premier Evangile « sont en fait assimilables aux grands discours que les historiens grecs et romains depuis Thucydide placent dans la bouche de leurs personnages » (19). Un Eduard Schwartz fait fausse route lui aussi quand il dissèque les contradictions internes du quatrième Evangile et prétend résoudre les difficultés ainsi soulevées en procédant comme s'il s'agissait de Diogène Laërce qui a dicté à la hâte ses biographies de philosophes en rassemblant en un conglomérat toutes sortes de paroles et d'actions de ses héros sans trier ni comparer ses fiches (20). Mais ma polémique contre cet emploi de catégories littéraires dans l'étude des Evangiles n'a rien d'une querelle entre théologiens et historiens. Car d'une part il y a bien des théologiens qui suivent les historiens en question, et il y a d'autre part des historiens comme Paul Wendland (21) et Richard Reitzenstein (22) qui, pour classer du point de vue littéraire les Evangiles, ne songent pas à la grande littérature antique avec son caractère individualiste, mais à la littérature mineure, antique et aussi plus tardive, avec son caractère collectif. Serait-ce alors que nous nous retrouvons en présence du vieux débat sur le caractère individuel ou au contraire collectif de la littérature ? Cette querelle de méthode

---

(19) Eduard MEYER: *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, 1921, p. 243.

(20) Eduard SCHWARTZ: *« Aporien im vierten Evangelium »*, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil. hist. Klasse*, 1907-1908.

(21) Paul WENDLAND: *Die urchristlichen Literaturformen*, 2e et 3e édition 1912, pp. 255 s., 271 s., 285, 289, 300, 307.

(22) Richard REITZENSTEIN: *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, surtout pp. 40 ss.; 74 ss.; du même: *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, 1916, pp. 76 s.

n'est-elle pas peut-être en jeu quand à la « *Formgeschichte* » qui considère les Evangiles comme des écrits collectifs, on oppose aujourd'hui comme autrefois, mais surtout encore en pays anglo-saxons, les hypothèses les plus variées sur l'existence d'un Evangile primitif, hypothèses que l'on présente comme héritières de tout le travail de la critique depuis Lessing ? Avant de pousser plus loin l'étude de cette question, il vaut la peine d'examiner de plus près les Evangiles eux-mêmes en procédant comme s'ils constituaient une biographie, une Vie, et en nous plaçant au double point de vue de la description des personnes (portrait littéraire) d'une part, et d'autre part des indications de temps et de lieu (chronologie et géographie, ou topographie).

Nous nous heurtons ici à bien des constatations négatives et en fin de compte à une grande négative. A tous les Evangiles manque ce que nous réclamons de la plus modeste biographie comme minimum de renseignements extérieurs et intérieurs sur le personnage. Les quatre Evangiles restent absolument étrangers à ce genre de considérations, ceci aussi bien en ce qui concerne le personnage central, Jésus, que quand il s'agit des comparses : ses disciples, ses adversaires, le peuple. Du développement extérieur et intérieur de Jésus de Nazareth, rien pour ainsi dire ne nous est raconté. Son aspect humain, son caractère ne sont pas présentés de façon cohérente. On ne peut nier que l'évangéliste Luc, qui seul présente une Histoire de l'Enfance sous la forme d'une narration continue, ait certaines particularités qui l'ont rendu suspect, aux yeux de bien des commentateurs, de faire œuvre d'historiographe et de biographe, nous le constations tout à l'heure déjà. Quand Luc dit de Jésus enfant, comme il l'avait dit de Jean enfant, qu'il grandissait, se fortifiait en esprit et croissait en sagesse, ce sont là des indications destinées à combler une lacune mais qui ne nous apprennent rien de plus et qui cependant ont pris une grande importance pour bien des psychologues, tandis qu'elles ne pouvaient que remplir d'embarras les croyants de tous les temps, car à prendre au sérieux ces notices de remplissage, la question surgissait nécessairement de savoir comment Jésus, lui le Fils de Dieu fait chair, a pu grandir en sagesse. Luc seul connaît une histoire à raconter sur Jésus à douze ans, mais elle ne suffit pourtant pas à nous donner, comme peut-être il l'aurait voulu, une information complète, sur les années 1 à 30, ou mieux 1 à 28/29. Ce

sont les Evangiles apocryphes seulement qui ont brossé tout ce tableau dans leurs récits légendaires sur l'enfant-prodige Jésus. En ce qui concerne ensuite la prédication et l'activité de Jésus-homme, que précède la prédication de Jean-Baptiste, Luc à nouveau psychologise par-ci par-là d'un trait léger la narration et transpose dans ce but les récits, mais il ne va pourtant pas aussi loin dans cette voie que l'auteur de l'Evangile des Ebionites qui présente tant le Baptiste que Jésus de façon plus résolument biographique quand il écrit: « ... il vint un certain homme, du nom de Jean » et « ...il apparut un certain homme, du nom de Jésus ». La brièveté anecdotique et l'insouciance avec laquelle les Evangiles canoniques nomment Jésus se retrouvent quand il s'agit des personnages secondaires: au fond nous n'apprenons rien sur l'histoire, la préhistoire, le caractère de tous les hommes avec lesquels Jésus a affaire: ceux qu'il guérit, ses parents, ses amis, ses disciples, ses adversaires ne sont pas individualisés. A cela Luc n'a presque rien changé. Les Evangiles apocryphes seuls sont riches et toujours plus riches sur ce terrain: sans cesse un nouveau portrait surgit, les anonymes reçoivent des noms, toutes sortes de petites histoires nous sont racontées. Un petit peu de tout cela peut s'être aussi glissé dans la tradition canonique. Matthieu seul nous dit que le riche avec lequel Jésus s'entretient de la richesse est un jeune homme. Dans l'Evangile des Hébreux, il y a deux riches dont l'un se gratte la tête parce que l'avis de Jésus ne lui plaît pas. C'est là un trait pittoresque et pourtant, ou plutôt pour cela même, légendaire. Qui est l'homme à la main sèche que Jésus guérit, nous n'en savons rien par les synoptiques. L'Evangile des Hébreux par contre raconte que ce malade a dit à Jésus: « J'étais maçon et gagnais mon pain par le travail de mes mains; je te prie, Jésus, de me rendre la santé afin que je ne sois pas obligé de mendier honteusement mon pain ». Belle et émouvante histoire, mais qui n'est pas dans le caractère de la plus ancienne tradition. Les Evangiles apocryphes donnent d'autre part à tous les personnages secondaires possibles des noms précis qui n'ont cessé jusqu'à aujourd'hui de jouer leur rôle dans la légende pieuse. Que l'on pense au centurion Longinus ou Petronius au pied de la croix ou aussi

(23) Cf. mon article « *Jesus Christus* » dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édition, III, pp. 110 ss., *A. Jesus und die Jesusüberlieferung.*

au mouchoir de Véronique. Mais tout ce que perd la biographie dans les Evangiles canoniques, la christologie le gagne; l'importance n'est pas dans tous ces détails, mais tout va à l'essentiel: la parole et les actes de Jésus-Christ. Cette concentration sur l'essentiel et sur le personnage principal se montre aussi dans la façon assez particulière dont sont traités les disciples de Jésus. Les listes où ils sont catalogués, et qui du reste ne concordent pas absolument entre elles, ne suffisent pas à faire des douze disciples que Jésus a rassemblés autour de lui des personnages de chair et d'os. Pour la plus ancienne tradition évangélique leurs noms et leurs destinées personnelles, c'est évident, ne sont pas autrement importants. Ce qui importe, par contre, c'est qu'au sein du peuple de Dieu la parole de Dieu soit annoncée par son Messie *aux* Douze d'abord, et qu'elle le soit ensuite *par* eux qui représentent le peuple divin, l'Eglise. Mais en dehors de cela ce qu'ils ont été en tant qu'individus perd tout intérêt. Seuls les Actes apocryphes, aux intentions pieuses, mais de caractère nettement profane puisqu'ils aboutissent au roman de voyage hellénistique, ont à raconter toutes sortes de détails personnels et pittoresques sur la vie de presque tous les disciples de Jésus. Sans doute il y a dans les Evangiles canoniques eux aussi quelques noms propres qui sont autre chose que de simples noms. Mais même la personne d'un Simon Pierre ne doit pas, dans le cadre des Evangiles, être surestimée. Plus importante que son caractère inconstant, qui ne justifie pas la distinction dont il est l'objet, est la grâce qui, contre toute attente humaine, lui est faite. Pourquoi est-ce lui justement qui reçoit cet honneur, pour ensuite succomber malgré cela et puis être davantage encore honoré, la question reste aussi irrésolue que celle de savoir pourquoi c'est Israël et ses patriarches que Dieu a choisis (24).

La façon dont les Evangiles traitent les questions de chronologie et de topographie montre bien, elle aussi, comment tout est ramené au personnage central de Jésus-Christ et au fait essentiel qu'il parle et qu'il agit. Une analyse détaillée et complète de toutes les indications chronologiques, géographiques et topographiques des Evangiles m'a conduit à désigner tout cet ensemble par le terme de « Cadre de l'histoire de Jésus »; on pourrait dire aussi que c'est un échafaudage qui entoure les différents

(24) Cf. mon étude: « *Die Kirche des Urchristentums* », tirage à part de la *Festgabe für Adolf Deissmann,* réimprimé en 1932, p. 301.

récits sur Jésus. Vouloir y retrouver avec certitude la manière dont les événements se sont succédés, dans le temps et dans les lieux, et par conséquent aussi leur suite intérieure, psychologique, est une gageure. L'histoire du Christ ne se présente pas sous la forme d'une histoire de Jésus, mais d'une série d'histoires sur Jésus. Quand on se donne la peine d'analyser avec précision et, pour ainsi dire, de faire de bilan de toutes les indications de circonstances que contiennent les Evangiles, on se trouve en présence d'un champ de décombres d'où l'on ne peut extraire aucune histoire suivie et cohérente du point de vue des circonstances extérieures. Avoir dit cela m'a valu d'être considéré comme le grand destructeur de la chronologie et de la topographie des Evangiles (les uns m'en ont félicité et les autres blâmé) parce que j'aurais, dit-on, prouvé que ces indications sont toutes des additions du rédacteur : il y a là un malentendu. D'abord les évangélistes eux-mêmes ont de toute évidence réuni ici ou là des histoires qu'ils trouvaient isolées pour en faire des résumés d'ensemble, particulièrement détaillés chez Matthieu, tandis qu'ils gardent le plus souvent chez Luc le caractère de brèves suscriptions. En tous cas l'on peut et il faut, dans ce sens déjà, distinguer entre tradition et composition dans les Evangiles. Davantage que les autres évangélistes Luc a d'autre part essayé de répartir et d'utiliser les indications de circonstances qui se trouvaient déjà dans la tradition pour en tirer un semblant de narration continue. Dans son grand récit de voyage surtout (le voyage de Jésus de Galilée en Judée à travers la Samarie) il paraît avoir donné une situation précise à des récits originellement sans indication de date ni de lieu. Dans d'autres cas, au contraire, il a parfois biffé une indication de ce genre pour réunir en un ensemble continu deux scènes sans cela séparées. De toutes façons la tentative que Luc fait dans le sens ainsi indiqué doit être considérée comme ayant échoué ; la suite des histoires ne présente pas chez lui plus de sûreté ni de valeur que dans les Evangiles de Matthieu et de Marc où aucun plan suivi de ce genre n'a jamais existé. Ce que je crois avoir observé, c'est que ces histoires, quand elles étaient encore isolées et transmises sous forme d'anecdotes, pouvaient contenir ou non une indication de circonstances : l'anecdote en cela est très capricieuse. Il n'en résulte donc pas que toutes les indications de détail que nous trouvons dans ce cadre de l'histoire de Jésus soient secondaires

et par conséquent non historiques; seulement sans que nous puissions toujours le contrôler dans le détail, telle ou telle indication de lieu aura été ajoutée ou parfois aussi transformée. C'est ainsi que le nom de Capernaüm, qui joue par ailleurs un rôle de premier plan, paraît avoir attiré à lui l'une ou l'autre des traditions; il est très instructif de voir quelques rares manuscrits lire à la place de Naïn, dans l'histoire de la résurrection du fils de la veuve, le nom de Capernaüm. Ailleurs par contre une indication de circonstances reste tellement dans l'ombre et tellement isolée qu'il faut compter avec une tradition primitive. C'est par exemple le cas, on ne peut assez le remarquer, pour un récit aussi important que celui de la Confession de Pierre à Césarée de Philippe: ce dernier nom qui n'a pour la tradition aucune valeur particulière et qui y reste entièrement isolé, parle pour l'historicité de l'événement qui s'y trouve localisé. Le cadre de l'histoire de Jésus ne s'est donc pas constitué par le fait que les évangélistes auraient partout introduit eux-mêmes ces indications de circonstances, mais par le fait que des histoires tantôt pourvues et tantôt dépourvues de ces indications, je pourrais dire aussi des images encadrées et d'autres sans cadre, ont été réunies ensemble. Si toutes ces indications n'avaient été formées qu'après coup, au moment où tout a été rassemblé, la structure d'ensemble de l'histoire de Jésus aurait eu un aspect plus homogène. L'essentiel reste que dans tous les cas l'accent n'est pas mis sur les pièces de ce cadre, et ceci nous indique en même temps tout ce qu'il ne faut pas y chercher et d'autre part aussi tout ce que l'on peut en tirer, ceci justement dans la mesure ou aucune importance ne leur est attribuée. Une floraison générale de localisations, ici encore, ne se produit qu'à une époque plus tardive, en deçà des Evangiles canoniques. Le mont Thabor par exemple, qui n'est nommé nulle part dans le Nouveau Testament, apparaît dans l'Evangile des Hébreux et est devenu par la suite la montagne de la Transfiguration. Et c'est ainsi que dans les récits de pèlerinage de l'antiquité chrétienne les lieux saints de l'histoire de Jésus ont été localisés l'un après l'autre.

Cette pauvreté des Evangiles au point de vue biographique vient tout simplement de ce que leurs auteurs n'ont pas été des biographes. Ceci vaut, à quelques nuances près, pour tous les quatre évangélistes. Nous ne rencontrons pas en eux des hommes qui aient voulu affirmer leur personnalité d'écrivain. Si dans le

quatrième Evangile, le moi de l'auteur joue, il est vrai, un plus grand rôle, nous n'avons en tous cas pas affaire chez lui à un moi littéraire, mais à la confession d'un voyant, ou d'une communauté de voyants. Luc seul peut et doit être considéré comme le représentant d'un moi littéraire — qu'on pense seulement à sa préface — mais il n'est qu'une exception confirmant la règle. *Nolens volens* il fait bien ressortir deux choses : 1) il veut mais il ne peut pas faire œuvre biographique, ce qui n'est pas le fait de son incapacité littéraire, mais de l'état de la tradition elle-même qui ne se laissait pas traiter biographiquement ; 2) à la différence de Luc, non-vouloir et non-pouvoir se rejoignent chez les autres évangélistes ; ils n'ont ni pu ni voulu être des biographes. Dans l'ensemble, les évangélistes ne sont donc pas des écrivains mais des collectionneurs de récits.

Ceci se confirme si nous considérons les Evangiles dans le cadre général de l'histoire littéraire. Les seuls parallèles à leur trouver sont des œuvres populaires qui ne sont pas au sens propre de la littérature ; et nous répétons ici ce que nous disions plus haut, on rend mieux compte de l'originalité des Evangiles en les considérant comme une œuvre collective que comme une œuvre individuelle. Ce n'est pas pour rien qu'à l'opposé des théologiens et des historiens genre « Vie de Jésus », les historiens des religions à tendance radicale ont cherché dans le mythe et dans le culte le lieu d'origine des Evangiles. Mais, sans même poser la question de savoir exactement ce que l'on nomme ainsi « mythe du Christ » et « culte du Christ », tous les Evangiles sont trop complexes, comportent trop de couches et d'aspects différents pour pouvoir être réduits au même dénominateur de mythe et de culte. L'élément personnel qui s'y trouve est trop fort pour ne pas faire éclater ces catégories dans lesquelles on prétend les enfermer. Aussi peu qu'ils ne représentent une simple vie de Jésus, les Evangiles ne sont le résultat d'une légende de Jésus, la projection et le résidu dans l'histoire d'un mythe syncrétiste. Il est beaucoup plus juste d'insister sur le rôle joué par le culte du Christ parce qu'il nous permet de comprendre qu'à l'origine les Evangiles ont été des recueils de péricopes, des livres cultuels d'origine populaire, ou, si l'on veut, des créations populaires destinées au culte ; ce n'est pas après coup qu'ils ont été utilisés dans le culte chrétien, mais le culte chrétien lui-même leur a donné naissance.

On peut voir d'ici assez nettement la limite que ne peut franchir la « *Formgeschichte* » dans son étude des Evangiles. Sans qu'on l'ait prévu son fondement et son but se sont révélés en relations étroites avec la christologie. Un critique a parlé avec beaucoup de raison de ses « conséquences pour la christologie » (25). Mais la christologie ne s'y trouve pas à la fin seulement comme une conséquence, un résultat, un but, elle a son rôle dès le début dans le fondement même de la méthode, et ce rôle doit être encore précisé et étendu. La communauté chrétienne sans doute, est une grandeur collective qui, en tant que telle, peut être étudiée sociologiquement. Pourtant quand il s'agit de l'Eglise du Christ, du peuple de Dieu en Jésus-Christ — c'est ce que prétend être l'ἐκκλησία θεοῦ en sa qualité de σῶμα Χριστοῦ – vouloir la saisir de façon purement sociologique est insuffisant et finit par être une cause d'erreurs. Au sein de l'Eglise en effet les rapports entre individu et communauté revêtent un sens particulier; le chrétien individuel, même quand il écrit un Evangile, ne mène pas une existence qui soit son affaire propre: il ne peut et ne veut pas être autre chose que le mandataire de l'Eglise du Christ au sein de laquelle et pour laquelle il rédige son œuvre. Le quatrième Evangile lui-même qui montre le plus d'originalité, n'a pas d'autre intention et ce n'est pas pur hasard que les recherches sur l'Evangile de Jean aboutissent à parler moins de la seule personne de l'évangéliste que du cercle johannique. Quand l'apôtre Paul parle de *son* Evangile, il pense au *seul et unique* Evangile, tel qu'il l'annonce. C'est pour cela aussi que, contrairement à notre usage de parler de plusieurs Evangiles, usage qui remonte, nous l'avons vu, au pieux lettré qu'est Justin Martyr, le canon du Nouveau Testament n'utilise, pour désigner les quatre rédactions évangéliques, que le singulier, l'εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, etc... Ceci pourrait expliquer la préoccupation qui s'est fait jour à un moment donné de créer et de mettre en usage, à la place des Evangiles séparés, un εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων ; l'Eglise syrienne est restée longtemps avant de rendre aux Evangiles séparés la place qu'avait prise chez elle celui de Tatien. Mais par la suite en tous cas l'on ne voit pas que l'Eglise dans son ensemble ait senti le poids d'une question synoptique ou d'une question « Synoptiques et Jean ». Cet étrange état de chose, dont il n'y a pas à mettre en doute la réalité, ne fut

(25) CULLMANN, art. cité.

possible que parce qu'on sentait dans les quatre écrits évangéliques l'unité d'un seul et même thème et que l'on ne se choquait pas dès lors des variations qui pouvaient exister sur ce thème unique. La pluralité bigarrée des récits avec leurs traditions multiples n'était nullement pour l'Eglise, dont la vie et l'activité y plongeaient, une cause de trouble. Tout ce qui ne composait que le cadre extérieur de la vie de Jésus, chronologie, topographie, psychologie, que les Evangiles nous livrent sous des formes si différentes, restait précisément dans l'ombre. Le sujet essentiel passait avant les éléments accessoires et son contenu reste l'histoire terrestre du Christ. Sous des termes un peu spéciaux — « la parole a été faite chair et elle a habité parmi nous » — ce thème est traité également par l'Evangile de Jean; certes il y reçoit une couleur plus hellénistique et devient l'épiphanie du Fils de Dieu, mais tant le terme lui-même que la réalité du Messie juif venu comme le Sauveur du monde s'y trouve effectivement. L'incarnation de Dieu qui ne s'épuise pas dans la naissance virginale du Messie Jésus — seuls le premier et le troisième Evangile la mentionnent explicitement, — mais qui se développe ensuite dans l'histoire de ce Jésus-Christ jusqu'à la croix et à la Résurrection, voilà l'unité du message du Christ dans tout le Nouveau Testament. Sa forme la plus ramassée, bien que cependant complète, nous est donnée par l'Apôtre Paul dans l'épître aux Philippiens, II, 5 à 11. Mais à côté de la réalité rédemptrice de la mort et de la résurrection du Christ qu'il affirme ici et plus encore au début de I Cor. XV, l'Apôtre n'oublie pas son histoire terrestre; il est né, dit Gal. IV, 4, d'une femme et a été placé sous la loi. Sous une forme plus détaillée, quoique là encore enfermé en de brèves formules, ce message se trouve consigné dans la prédication missionnaire des apôtres dont l'origine et le but (Actes II; III; X; XII) se ramène au Christ dans sa vie terrestre, ses actes et ses paroles, dans sa mort et dans sa résurrection. Les Evangiles dans leur ensemble développent ce thème habituellement désigné par le terme de *Kerygma,* et en ont bien conscience, comme le montrent les « résumés » qu'ils introduisent par endroits et dans lesquels tout l'accent porte sur les paroles et les actions de Jésus-Christ. Et nous voyons Jésus lui-même mettre tout cet ensemble en rapport avec sa propre personne quand il fait répondre à Jean-Baptiste qui doute et qui l'interroge: « les aveugles voient, les boîteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent

et l'Evangile est annoncé aux pauvres; heureux qui ne se scandalise pas de moi » (Mat. XI, 5 s. = Luc VII, 22 s.). Chaque acte et chaque parole de Jésus contient *in nuce* ce Kerygma. Ici encore on voit nettement que, dans le récit qui nous parle de lui comme chez Jésus-Christ lui-même, l'importance ne peut résider dans le lien tout matériel entre les différentes scènes. Jésus dont les paroles et les actes sont autant de signes distincts qu'il est le Messie, n'est pas lié à la continuité toute pratique sans laquelle nous ne pouvons nous représenter une vie humaine. Il demeure possible qu'un récit plus archaïque n'ait parlé que d'un *Rabbi* et d'un prophète Jésus de Nazareth qui avait soutenu plusieurs discussions et accompli beaucoup de choses étonnantes. Mais cette couche plus ancienne, dont l'existence reste encore à prouver, n'a dans ce cas exercé aucune influence sur la tradition ultérieure et s'est trouvée absorbée et noyée dans le récit qui nous parle du Messie apparu en Jésus, de l'épiphanie du Fils de Dieu.

Ainsi l'étude du caractère littéraire des Evangiles nous a conduits au fait du Christ auquel vient aboutir l'ensemble de la tradition évangélique et qui marque donc le but et la limite de notre étude. Reste à savoir si ce fait du Christ a été connu seulement de la première communauté chrétienne — ceci en tous cas est certain, — ou s'il l'a été déjà de Jésus de Nazareth lui-même. Pour un critique sous ce rapport très conservateur comme l'est Albert Schweitzer, la conscience que Jésus avait d'être le Messie est une certitude et une évidence par avance tellement contraignante qu'il explique aussitôt par là le caractère particulier des plus anciennes sources évangéliques. « Ne doit-on pas déjà a priori penser que celui qui attend pour un avenir prochain sa parousie messianique n'est plus déterminé dans son action par le cours naturel des événements, mais seulement par cette attente ? Le pêle-mêle chaotique des récits aurait dû conduire à conclure que c'est la nature volcanique d'une incommensurable conscience de soi et non je ne sais quelle négligence ou quelle manière dans la tradition, qui a jeté ici pêle-mêle les événements » (26). Cette solution en elle-même séduisante représente une réaction très justifiée contre la tendance à vouloir expliquer psychologique-

(26) « *Ist es nicht schon a priori das einzig Denkbare, dass derjenige, der seine messianische Parusie in Bälde erwartet, in seinem Handeln nicht mehr von dem natürlichen Gang der Ereignisse, sondern nur von jener Erwartung bestimmt wird ? Das chaotische Durcheinander in den Berichten hätte darauf führen müssen, dass hier die*

ment toute l'histoire de Jésus, mais elle est à son tour encore comme un essai à rebours de psychologie; il ne faut pas oublier que Schweitzer ne partage pas l'opinion de ce Messie Jésus sur la nature de sa messianité. De plus les sources du récit évangélique sont, nous l'avons vu, trop compliquées pour qu'on puisse les enfermer dans une trop rapide solution toute faite. On pourrait admettre cependant une action réciproque: l'attitude messianique et eschatologique qui aurait été de fait celle de Jésus peut avoir sur ce point influé sur la tradition et contribué à l'établir solidement.

Il nous faut, en conclusion au moins, dire quelques mots des différents éléments qui composent les Evangiles et de leur traitement par la méthode « *formgeschichtlich* ». A la suite surtout de Hermann Gunkel les *Formgeschichtler* au sens étroit avec la nuance particulière qu'il comporte, et je pense avant tout ici à Rudolf Bultmann et à Martin Dibelius, sont d'avis que ces éléments appartenant à une petite littérature de forme populaire se meuvent dans des formes relativement fixes qui ont leurs lois stylistiques et génériques. D'où leur tentative d'arriver à séparer les unes des autres dans leur succession historique des couches précises pour répondre ainsi partiellement à la vieille question de savoir comment distinguer entre relation historique sur Jésus et créations narratives de la première communauté avec leurs différentes empreintes. Dans ses principes mêmes cette façon de poser la question est pleinement justifiée; la parénèse des premiers temps, sans aucun doute, a fait surgir certaines règles de l'église qui ensuite ont été placées dans la bouche de Jésus-Christ comme s'il les avait prononcées de son vivant; on doit bien reconnaître également que la prière adressée à la personne de Jésus s'est développée au cours de la tradition. Que donc la parénèse et la conception qu'on avait du Christ (on pourrait dire l'éthique et la dogmatique) aient agi sur la formation des péricopes évangéliques en ce qui concerne la forme des paroles et des récits, on ne saurait le nier. Dès longtemps la simple comparaison des Evangiles a conduit à faire un travail critique de ce genre. Il faut pourtant dresser ici quelques panneaux avertisseurs, les uns

---

vulkanische Natur eines unermesslichen Selbstbewusstseins, nicht irgendwelche Nachlässigkeit oder Manier in der Ueberlieferung, die Ereignisse durcheinander geworfen hat ». Albert SCHWEITZER: *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, p. 348.

d'ordre général, d'autres, plus nécessaires encore, sur des points particuliers.

Et d'abord disons tout net que les analyses de style, si fines et si minutieuses soient-elles, restent bien souvent beaucoup moins riches d'enseignement, beaucoup moins concluantes, que le critique ne le croit facilement. De bons juges ont, à mon avis, avec raison, maintes fois protesté contre cette assurance dont font preuve certaines analyses des « *Formgeschichtler* ». Cette critique d'une certaine « critique du style » doit se faire plus sévère encore quand une fois l'on a remarqué que le type ou le style pur que recherche le « *Formgeschichtler* » n'a peut-être jamais existé dans cet état de pureté. Dans son « *Hermeneutik des Neuen Testaments*», citée en commençant, le professeur Torm écrit fort justement: « Les formes littéraires dans le Nouveau Testament sont trop indécises et trop mal tranchées pour pouvoir être utilisées comme un critère d'authenticité» (27). En m'associant à cette critique générale, je voudrais l'étayer d'une remarque d'ordre plus particulier; personne ne s'étonnera après ce que nous avons dit tout à l'heure qu'il s'agisse ici encore des répercussions que peut avoir la question christologique, ou mieux messianique sur la façon de considérer Jésus de Nazareth lui-même.

Pour une étude de la forme et du style en général, on ne peut faire autrement que de distinguer entre une tradition concernant les paroles et une autre portant sur les récits. Bultmann, dans sa « *Geschichte des synoptischen Tradition* » le fait de façon complète et instructive dans l'ensemble comme dans le détail. Mais une séparation aussi mécanique fait tort autant à la tradition sur Jésus qu'à Jésus lui-même. Car parole et acte dans le Nouveau Testament sont unis par un lien étroit, indis-

(27) « *Die literarischen Formen im N. T. sind zu unbestimmt und zu wenig scharf umrissen, um als Echtheitskriterium verwendet werden zu können*». TORM, ouvr. cité, p. 154. Torm lui-même a, dès avant l'apparition de la « *Formgeschichte* » développé des considérations d'ordre «*formgeschichtlich*». Dans la *Teologisk Tidsskrift*, 1908-09, pp. 369 à 398, il souligne, en se référant à Carl Lachmann (*corpuscula historiae evangelicae)*, les nombreux faits troublants qui s'opposent à la classique théorie des deux sources et l'empêchent d'être la solution pleinement satisfaisante de la question synoptique; il demande en même temps que l'on examine de plus près la tradition orale. A ce propos il cite à l'appui quelques « Saga » islandaises d'abord transmises oralement, puis fixées par écrit, et les compare à la tradition synoptique. Cf. à ce sujet son article: « *A note on the Synoptic Problem* » dans la *Church Quarterly Review*, juillet 1927, et son livre: *Indledning til det ny Testament*, 2e édition 1931.

soluble; pour Dieu comme pour son envoyé les deux constituent un seul et même événement. C'est chez l'homme qu'il y a divorce entre la parole et l'acte; la dignité de Dieu et celle du Christ c'est que leur parole est acte et leur acte parole, ce que les anciens ont très bien exprimé en parlant du *verbum efficax* de Dieu. Ceci va à l'encontre de la distinction que font les *Formgeschichtler* entre paroles et éléments narratifs et de toutes les conséquences qu'elle entraîne et qu'accentue encore leur attitude critique quant au fond et non pas seulement quant à la forme des récits de miracles. Du reste, sans même placer la question sur ce terrain de la christologie, le simple point de vue stylistique recommande de réunir en une seule catégorie certains récits très brefs, qu'ils contiennent ou non une parole de Jésus. En tous cas maint bref récit de miracle présente plus d'analogie avec une parole entourée d'un cadre sommaire qu'avec un récit de miracle détaillé. Sur ce point l'étude de Dibelius qui a réuni tous ces passages sous le titre de « paradigmes », exemples illustrant la prédication, présente un net avantage. Mais dans ces récits eux-mêmes, qui rapportent une parole de Jésus dans un cadre très bref et qu'on désigne couramment par le terme d'«apophtegmes», l'on trouve très souvent à côté de cette parole une action qui l'accompagne ou lui succède. Bultmann supprime radicalement ce dernier élément en posant pour principe que les paroles ont engendré la situation et que des « scènes idéales » se sont ainsi formées. Je vais essayer de montrer rapidement ce qu'il faut lui opposer en prenant pour exemple le récit de la vocation des disciples, Marc I, 16 à 20. Dans la première comme dans la deuxième édition de son livre Bultmann déclare: « Qu'il s'agisse bien ici non d'un récit historique mais d'une scène idéale cela va sans dire ». C'est ici qu'un mot de critique s'impose. Tout ce que dit Bultmann sur le style du récit en question est parfaitement exact; tout au plus pourrait-on pousser encore plus loin dans la direction qu'il indique — je considèrerais volontiers la notice du début sur la traversée de Jésus comme ayant une valeur christologique —; dans sa deuxième édition du reste Bultmann cite Adolf Schlatter, à l'analyse duquel il se rallie, mais en passant sous silence le fait que Schlatter n'en tire pas les mêmes conclusions que lui. Et voici justement ce qu'il faut dire: en étudiant le style de Marc I, 16 à 20, le cri-

tique peut bien affirmer que ce qui se passe entre Jésus et les pêcheurs qu'il prend pour disciples ne nous est pas donné sous forme de dialogue psychologique, mais au contraire sous une forme apsychologique et purement imagée. Mais pourquoi ceci entraînerait-il forcément la non-historicité de l'événement ? Une fois bien reconnu qu'il ne s'agit pas de l'attitude de celui qui est appelé, attitude sur laquelle nous n'apprenons absolument rien, mais qu'il s'agit uniquement du maître qui appelle, rien n'autorise à tirer de là aucun jugement de valeur historique. D'après I Rois XIX, 19, les choses se sont passées exactement de la même façon entre Elie, le maître qui appelait, et Elisée, le disciple appelé. David Friedrich Strauss a déjà indiqué et souligné ce parallèle (28). Mais il est faux de ne voir ici, comme le fait Strauss, qu'un soi-disant « motif » qui de l'Ancien aurait agi sur le Nouveau Testament. C'est au contraire la manière des prophètes, et celle du Messie tout spécialement, de prendre l'initiative eux-mêmes sous l'action de Dieu qui les porte et les pousse en avant, au lieu d'attendre d'abord une initiative de l'homme. Prophète et Messie ne sont pas les représentants d'une maïeutique socratique qui commencerait par poser des questions et engager un débat, mais ils sont les ambassadeurs de Dieu de la part de qui ils appellent, adressent vocation, transforment. Cet événement sans débat, très court, doit, dans ce cas précis, avoir revêtu naturellement la forme sous laquelle il est resté fixé dans le style imagé qui seul est capable de le traduire. Il y a donc dans ce fait très spécial de la messianité de Jésus de Nazareth une limite devant laquelle doit s'arrêter une simple critique du style avec sa méthode toute générale d'analyse. Je placerai ici une remarque qui semble à première vue entrer dans un tout autre ordre de question. En critique particulièrement sensible du style, Martin Dibelius a distingué des « paradigmes » déjà nommés ce qu'il appelle les « nouvelles » plus détaillées. Autant je dois le suivre sur ce point et autant j'accepte également d'attribuer beaucoup de ces « nouvelles » à une joie de conter plus tardive, autant par contre je poserai ici aussi la question de savoir si Jésus n'a pas parfois guéri un malade autrement que par un simple mot (comme dans les

(28) David Friedrich STRAUSS: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, I, 1835, pp. 525 s.

« paradigmes »), en employant à l'occasion un geste ou même un moyen extérieur (comme dans les « nouvelles »), s'il ne l'a pas pour ainsi dire traité « novellistiquement ». Ici encore il faut compter avec la façon d'agir toute spéciale, parce que messianique, de Jésus. Mais j'arrête ici cette critique dirigée contre certaines exagérations de la *Formgeschichte* citées seulement à titre d'exemple, pour passer au sujet suivant: « Jésus de Nazareth, Messie et Fils de l'Homme ».

⁂

Jésus de Nazareth, Messie et Fils de l'Homme

Quel est le sens et la portée exacte de ces deux termes juifs, « Messie » et « Fils de l'Homme » par lesquels Jésus lui-même se désigne tour à tour dans la tradition évangélique ? Cette question est d'autant plus nécessaire que l'Eglise chrétienne de tous les temps lui a de préférence appliqué dès le début d'autres titres, ceux de « Seigneur », de « Sauveur », de « Fils de Dieu ». La vieille formule chrétienne de l'ἰχθύς: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, contient encore, il est vrai, le terme de Messie, ce terme hébreu, ou plus exactement araméen, étant traduit par le grec Χριστός. Mais ce nom qui désigne en réalité une fonction a pris toujours davantage la valeur d'un second nom propre ajouté à celui de Jésus, ou même a été considéré à lui tout seul comme un nom propre, ce qui est un malentendu. En latin ce malentendu s'est encore augmenté du fait même que l'on a renoncé à traduire le terme grec et qu'on l'a simplement repris en le transcrivant sous la forme *Christus*. Une transformation encore plus radicale s'est produite pour l'expression «Fils de l'Homme» qui disparaît du reste très tôt: Paul ne l'emploie jamais. Tandis qu'elle constitue un héritage du monde apocalyptique juif, l'auditeur et le lecteur modernes, à moins d'être des spécialistes, y voient tout normalement mais à tort l'accent mis sur la nature humaine de Jésus-Christ ou même sur l'homme Jésus. Un phénomène analogue s'est produit pour l'expression παῖς θεοῦ = עֶבֶד יְהוָה, « Serviteur de l'Eternel », qui est en rela-

tions étroites avec celle de « Fils de l'Homme ». On a compris παῖς au sens de « enfant », « fils », et ce titre très caractéristique a passé en fin de compte tout à fait à l'arrière-plan au profit de celui de « Fils de Dieu » (1). Cette évolution dans la christologie qui s'est ainsi traduite dans le choix des termes servant à désigner le Christ, a entraîné avec elle une double transformation, bien lourde de conséquences: 1) La préférence accordée aux désignations du Christ, sans doute plus ou moins grecques d'origine, mais devenues grecques par le sens: « Seigneur », « Sauveur », « Fils de Dieu », et l'abandon des expressions juives: « Messie », « Fils de l'Homme », « Serviteur de l'Eternel », ont représenté bien autre chose que la simple substitution d'une terminologie grecque à la terminologie juive. Ailleurs dans l'histoire des religions une substitution de ce genre ne changerait rien à la théologie et ne représenterait qu'un simple événement intéressant pour l'histoire des idées. Mais quand il s'agit du Judaïsme dont toute la raison d'être est dans l'Ancien Testament et dont le destin bien connu n'a pas son explication avant tout dans des considérations d'ordre ethnologique ou racial, mais dans son rejet du Messie Jésus né en son propre sein, la chose prend au contraire une valeur théologique considérable. 2) A la faveur de cet abandon progressif où sont tombés les termes désignant Jésus, Fils de l'Homme et Messie, comme le Serviteur de l'Eternel qui souffre et qui meurt, l'Eglise ancienne a cultivé de très bonne heure une *theologia gloriae* beaucoup plus qu'une *theologia crucis* et elle est tombée pour une large part dans une christologie détachée de l'histoire, spéculative et en fin de compte docète. Le problème central d'une vraie christologie ne se ramène pas à la seule question de savoir « comment la connaissance de la personne historique de Jésus s'est si vite muée en la foi au Fils céleste de Dieu» (2). Il est bien plutôt de comprendre comment cette « personne historique de Jésus » est bien en réalité le Messie que ses compatriotes rejettent, qui souffre et qui meurt. L'incroyant, aujourd'hui comme autrefois, n'est pas seulement le Grec pour

(1) Cf. Adolf v. HARNACK: *«Die Bezeichnung Jesu als «Knecht Gottes» und ihre Geschichte in der alten Kirche», Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* 1926, p. 212 ss.

(2) Martin DIBELIUS: article « *Christologie*» (du christianisme primitif) dans: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 2e édit., I, p. 1593.

lequel la croix de Jésus est une folie; c'est aussi le Juif pour lequel cette croix est un scandale. C'est justement pour la première communauté de Jérusalem, issue du Judaïsme, et pour les disciples immédiats de Jésus lui-même que la croix s'est effacée derrière la résurrection et la parousie: ils reconnaissent en Jésus le Fils de Dieu *bien* qu'il ait subi la mort d'un criminel. Le pagano-chrétien Paul, sorti du Judaïsme, a vu bien plus profond, quand il n'a voulu prêcher à ses églises pagano-chrétiennes que le crucifié, qui sans doute est ensuite ressuscité, mais qui est le Fils de Dieu *parce qu'*il est mort comme un criminel. Seulement le pagano-christianisme n'a pas su maintenir intact ce message; le moins qu'on puisse dire est qu'il s'est trouvé sans cesse exposé au danger d'une christologie philosophique, au sens de la christologie du Logos, cultivée par les Apologètes et leurs successeurs. Bien sûr l'on ne peut comprendre Jésus-Christ en se bornant à le vénérer comme un héros — ce qui serait, au fond, de l'ébionitisme, — et contre cette déviation la christologie de l'Eglise s'est toujours mise en garde. Mais seule la foi au Fils de Dieu messianique préserve de l'autre danger, celui du docétisme, qui ne conserve qu'une simple idée du Christ. Ni « vie de Jésus » donc, ni mythe du Christ, mais histoire du Messie Jésus voilà l'objet tout spécial que nous nous proposons, objet qui sort du cadre ordinaire de l'histoire humaine, que l'on ne peut atteindre que dans l'ensemble du récit biblique. Il s'agit de la mission et de la vocation du Messie Jésus de Nazareth.

Où trouver le point de départ le plus sûr pour bien délimiter et traiter cet objet ? Partir des termes messianiques par lesquels Jésus se désigne lui-même, dans les textes des Evangiles, présente ce grave inconvénient que ces textes, comme toutes les paroles de Jésus, ont été et sont encore contestés. On croit de bien des côtés que pour rester sur un terrain historique sûr il faut se borner à parler d'une théologie du Messie déjà formée dans la plus ancienne communauté judéo-chrétienne, mais non pas de la messianité de Jésus de Nazareth lui-même (3). Du reste ces déclarations messianiques de Jésus sont équivoques, pleines de contradictions et de mystère. Peut-être alors faut-il, en présence de cette difficulté, chercher ailleurs son point de départ, dans une image d'ensemble de Jésus, image qui s'impo-

(3) Cf. surtout Wilhelm BOUSSET: *Kyrios Christos,* 1913; 2e édit. 1921.

serait à nous en raison de sa dignité particulière. Ce chemin a été suivi par Albrecht Ritschl et son école avec la ferme volonté de repousser toute échappatoire à la Hegel. Contre Hegel qui un jour a déclaré : « Faites à l'aide de l'exégèse et de l'histoire ce que vous voulez de Jésus, seule importe la nature de l'idée » (*Macht exegetisch und historisch aus Jesus, was ihr wollt, es frägt sich allein was die Idee ist*), et contre la dogmatique et l'histoire des dogmes qui s'inspirent de lui, Ritschl, on pourrait dire en vrai positiviste, a mis l'accent sur l'homme tout concret que fut Jésus et sur l'influence qu'il continue d'exercer, influence difficile à saisir et en ce sens indéterminée, mais qui, par le fait même qu'elle nous détermine atteste qu'elle est cependant nettement déterminée. Que l'on pense ici à Wilhelm Herrmann qui insiste sur « la vie intérieure de Jésus » ou aussi à Adolf von Harnack pour qui le but est d'atteindre à une vision d'ensemble de ce qui en Jésus nous communique force et direction. Mais en fait cette façon de le considérer n'a pas abouti du tout à faire nettement apparaître le caractère messianique de Jésus ; au contraire les savants en question, voyant dans ce côté de sa personne un élément proprement juif, le laissent à dessein dans l'ombre ; et finalement on ne retient ainsi de Jésus comme agissant sur nous que les aspects de sa personne assez conformes à notre propre nature pour faire impression sur elle. Du Royaume de Dieu on a fait ainsi un bien moral et intérieur, tandis qu'il est d'abord autre chose, une grandeur eschatologique d'importance cosmique, un événement miraculeux.

Mais cette dernière façon de voir à son tour, que les *Religionsgeschichtler* ont élaborée par une étude toute extérieure du Christianisme, nous fournit-elle le vrai point de départ ? Nous ne le croyons pas, malgré les progrès réalisés grâce à elle dans la connaissance historique. Il ne suffit pas pour trouver ce point de départ de remplacer un impressionisme rêveur par un expressionisme brutal. La génération moderne, dans une époque qui désespère de tout, se laisse séduire et emporter par le « Tout autre » dont Rudolf Otto surtout a parlé. A un Royaume tout intérieur on oppose la catastrophe cosmique ; contre son caractère purement moral on défend le point de vue d'un « au-delà du bien et du mal » ; contre le statique on dresse le dynamique ; contre l'immanent le transcendant ; contre le

rationnel l'irrationnel; contre la clarté le vague. Qu'apporte de positif tout ce changement de conception ? Nous ne sortons pas pour cela du domaine de nos catégories. Tout au plus quelques vérités justes et importantes y sont-elles entrevues. Nous ne parviendrons à une vision claire de la réalité que si nous renonçons à ces catégories toutes générales pour ouvrir les yeux sur ce qu'il y a, ce qu'il ne peut pas ne pas y avoir de particulier dans l'histoire de Jésus. Parler chez lui d'une conscience de soi dépassant la mesure humaine ou encore d'un bouillonnement apocalyptique ne mène à rien si de ces constatations en fait inévitables nous faisons un reposant prétexte à nous cantonner dans une étude purement psychologique ou pathologique de Jésus; il faut qu'elles nous amènent à comprendre vraiment ce qu'est le Messie. Prenons dans la vie de Jésus un exemple qui ne nécessite aucun essai illégitime de psychologie et offre simplement un point d'appui concret. La façon étonamment brutale dont Jésus traite non seulement ses adversaires qui lui tendent des pièges, mais justement ceux qui lui sont le plus proches et qui très humainement désirent son bien, représente ou bien le comportement étrange d'un aliéné (en fait les parents de Jésus ont dit de lui: il est hors de sens, il est fou, Marc III, 23) ou bien une attitude prophétique, bien plus même messianique. *Tertium non datur.* Celui qui en ce temps-là, dans ce peuple juif avec son attente du Messie, osait parler et vivre comme un être pour lequel joue une loi d'exception absolue, était plus qu'un prophète: il était celui qui se prétendait le Messie sans qu'il fût besoin pour cela de nombreuses paroles ni de longs débats. Un homme qui parlait et agissait ainsi ne pouvait pour tout dire pas éviter cette prétention, quelle qu'ait été dans le détail la forme qu'il lui donnât. Il est significatif que le jugement de ses parents sur Jésus cité à l'instant, « il est hors de sens », ἐξέστη, nous soit parvenu sous cette forme isolée; ce que Marc rapporte ici, les autres Evangélistes ne l'ont pas gardé. Vouloir faire dériver cette version de Marc, qui est pour ainsi dire la *lectio difficilior,* de la communauté primitive, se heurte au seul fait que dans cette communauté les parents de Jésus jouaient un grand rôle, un peu comme des califes (que l'on pense à l'importance et à la puissance de Jacques frère du Seigneur), et qu'elle ne pouvait avoir tendance à noircir la famille de Jésus. Tout simplement ce verset

a conservé ce qui s'est passé *in concreto*. Réciproquement du reste les hommes que Jésus a saisis sont, nous disent les Evangiles, complètement hors d'eux-mêmes (Mat. XII, 23; cf. Marc II, 12), intérieurement bouleversés (Marc VI, 51). Chaque fois c'est le même mot ἐξίστασθαι qui est employé, encore renforcé par θαυμάζειν ou encore φοβεῖσθαι. Jésus qui dit: « Mais craignez celui qui peut faire périr le corps et l'âme dans la géhenne » (Mat. X, 28) voit son influence sur ceux qui le suivent traduite par cette simple phrase: « ils étaient effrayés » (Marc X, 32). On ne voit pas comment en présence de témoignages aussi impossibles à suspecter l'on voudrait éluder la messianité de Jésus de Nazareth, quand nous voyons les exigences et l'influence de Jésus mises sur le même plan que celles de Dieu.

C'est ici la clef permettant de comprendre que dans les paroles de Jésus les Evangiles fassent sans cesse à nouveau porter tout l'accent sur le ἐγώ, le « Je » du Messie qui parle avec toute la puissance extraordinaire de Dieu (4). Ce « Je » est tellement insistant qu'il représente bien davantage que la simple conscience d'une mission prophétique. Il faut d'abord l'étudier dans le cadre des proclamations à la première personne du monde biblique, oriental, juif, hellénistique, dans lequel le Nouveau Testament plonge ses racines. L'Ancien Orient et l'Hellénisme ont entendu beaucoup de ces proclamations de dieux dans lesquelles ils se présentaient, se recommandaient, se glorifiaient eux-mêmes. Jahvé, le Dieu de l'alliance avec son peuple élu d'Israël, dont le nom יְהוָה est expliqué par la formule אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Ex. III, 14), se révèle de cette même façon et ces déclarations de Dieu à la première personne prennent toute leur énergie dans les premiers chapitres du Deuxième Esaïe (Es. XLI ss.). Tout ceci demeure dans l'apocalyptique juive et dans le christianisme primitif. Jésus lui-même tire de l'Ancien Testament (Ex. III, 6) la citation de Matthieu XXII, 32 : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob » et y prend aussi (Mal. III, 1) pour l'appliquer à Jean-Baptiste la parole: « Voici j'envoie mon messager devant moi...» (Mat. XI, 10 = Luc VII, 27), ce que le Baptiste lui-même avait déjà fait auparavant (Marc I, 2). Si, à part cela, les paroles en « Je » de Dieu ne sont malgré tout pas tellement fréquentes dans

(4) Cf. Ethelbert STAUFFER: article ἐγώ dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 1935, pp. 341-360.

le Nouveau Testament, c'est que désormais le « moi » du Messie Jésus passe au premier plan. Non qu'il y ait changement de fait, mais parce que tout se concentre sur la christologie. Jésus-Christ parle comme Dieu lui-même. Nous saisissons mieux encore la profonde portée de ce langage du Nouveau Testament quand nous pensons à l'usage courant dans l'Ancien Orient et l'Hellénisme et qui voulait que, tout comme Dieu lui-même, les rois en leur qualité de dieux sur la terre, de rois-dieux, d'incarnations de la divinité, parlent dans le style de cour des auto-panégyriques. Certains mandataires de Dieu en font autant dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme. C'est probablement par un emprunt direct au style des inscriptions royales de l'Asie environnante que Néhémie énumère en un long discours à la première personne tout ce qu'il a fait pour le peuple de Dieu (Neh. V; XIII). Les prophètes et les apocalypticiens aussi, et ceci est plus important, soulignent leur « moi ». Seulement il ne s'agit pas chez eux d'un sentiment de leur valeur propre indépendant, mais au contraire étroitement dépendant de Dieu. Chez les apocalypticiens, il est vrai, le «moi» qui chez le prophète gardait ce lien étroit avec Dieu ne rend plus un son tout à fait aussi pur; Daniel, par exemple, arbore avec un peu de raideur son ἐγὼ Δανιήλ (Dan. VII, 15, 28; VIII, 1, 5). Sur une ligne plus théologique nous voyons, après les déclarations en « Je » de Dieu chez le Deutéro-Isaïe, les hypostases de Dieu ou encore ses anges parler avec insistance de leur « moi ». C'est le cas par exemple de la Sagesse dans les Proverbes (cf. IX, 4 s., 16 s.) et dans le Siracide (cf. surtout XXIV, 3 ss.). Ceci également se retrouve dans le Nouveau Testament; c'est ainsi que la parole de Jésus: « Voici, je vous envoie des prophètes... » (Mat. XXIII, 34) est donnée d'autre part pour une déclaration de la Sagesse (Luc XI, 49, toutefois sans ἐγώ). Mais dans la mesure où des mandataires de Dieu sur la terre utilisent ce style, on remarque chez eux, et ceci est spécial au Judaïsme et le distingue du paganisme, une réserve caractéristique. Quand l'Antéchrist se proclame Seigneur et Dieu sur la terre, la chose est flétrie comme un horrible blasphème (cf. II Thess. II, 4), et Ezéchiel déjà avait demandé compte au prince de Tyr de la même folle prétention (Ez. XXVIII, 2 ss.). Un faux Messie comme Theudas ou un hérétique comme Simon le Magicien est dans le même cas. Toute autre est l'attitude de la synagogue

assermentée à la Thora de Dieu: ses rabbins, malgré toute la conscience qu'ils ont de leur personne, ne s'aventurent pas à employer ce « Je » solennel et sont dès lors remplis d'angoisse et d'horreur devant le prétendant messianique.

Ceci nous fait saisir l'attitude des docteurs de la loi et des pharisiens en face de Jésus qu'ils accusent d'être l'instrument de Béelzébul. En insistant encore davantage dans sa réponse sur son propre « moi », Jésus élève une prétention proprement divine qui n'a pas de meilleur analogue que les auto-proclamations de Dieu dans le Deutéro-Esaïe, et qui implique aussitôt une identification expresse avec le Messie. Jésus emploie donc couramment une forme de langage qui dans l'Ancien Testament appartient en propre à Dieu, que les prophètes et les apocalypticiens ont employée aussi, mais qui disparaît progressivement dans la synagogue. Le fait que depuis toujours l'Orient classique, et plus tard l'Hellénisme, ont connu le style des proclamations divino-royales ouvre aux disciples du Messie Jésus la porte de ce monde. Mais il en résulte aussitôt beaucoup moins une rencontre syncrétiste qu'un contraste énergique: Jésus de Nazareth et son « moi » se dresse en souverain contre le monde et tous ses « moi » aux prétentions indéracinables.

Ce n'est pas au Seigneur Ressuscité seulement, mais à Jésus de Nazareth déjà que les Evangélistes ont attribué ces prétentions, la chose est hors de doute. Mais une grande partie des critiques contestent que sur ce point de l'histoire terrestre du Christ les Evangélistes aient vu juste. De fait les matériaux de la tradition évangélique présentent ici certaines difficultés qui sont considérées par certains comme insurmontables (5). Et d'abord il est surprenant de trouver dans l'Evangile de Jean un nombre incomparablement plus grand de ces déclarations en ἐγώ dans lesquelles le Christ parle de lui-même, si bien qu'en regard ce qu'offrent les Synoptiques apparaît bien maigre. De plus on est obligé de constater que dans les Synoptiques à leur tour les paroles de Jésus ont tendance à être grossies et toujours davantage mises en rapport avec sa propre personne. C'est ainsi que le ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, cette antithèse bien frappée du Sermon sur la Montagne (Mat. V, 22 ss.), est tantôt considéré comme dépourvu de tout caractère messianique, tantôt alors

(5) Cf. à ce sujet Rudolf BULTMANN: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2e édit. 1932, pp. 141 ss.: *«Ich-Worte»*.

replacé dans le cadre d'une discussion qui a pris un caractère aigu seulement dans la communauté primitive. Le cri de joie de Jésus (Mat. XI, 25 à 27 = Luc X, 21 s.), qui, s'il ne contient pas d'ἐγω a du moins une forme assez analogue pour être rangé ici, passe pour un *locus johanneus* et son caractère primitif n'est par conséquent pas garanti (6). Il en est de même de l'appel du Sauveur (Mat. XI, 28 à 30). Dans ces conditions il vaut mieux chercher son point de départ dans d'autres paroles de Jésus contenant un ἐγώ et dont l'authenticité ne soit pas contestée.

Les Synoptiques en contiennent quelques-unes qui, au premier abord, ne paraissent porter aucun accent, donc n'avoir rien de messianique, mais qui cependant méritent en raison de leur ἐγώ une étude particulièrement précise; l'exégèse jusqu'à présent ne s'en est occupée que bien peu, ou même pas du tout. Au démon de l'enfant épileptique Jésus dit: ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, « *Moi,* je te l'ordonne » (Marc IX, 25). Il n'existe pour ainsi dire aucune traduction ou commentaire récent dans lequel cet ἐγώ extrêmement surprenant en grec ait été pris en considération. La Vulgate constitue une mémorable exception quand elle traduit: *ego praecipio tibi.* Tandis que Luther et Calvin dans leur traduction ne marquent pas cet ἐγώ, une récente traduction française écrit: « Je te le commande, moi» (7). Un exégète anglais dit: « *It is I who command thee* » (8). Et un exégète allemand parle d'un « Je souverain » (*herrscherliches Ich*) (9). Cette traduction et ces commentaires expriment exactement ce qu'il y a dans le texte grec. S'il ne s'agissait que du fait de commander et non de la personne de celui qui commande, le ἐγώ serait en grec parfaitement superflu et par conséquent ne serait pas là. J'ai pris la peine d'examiner tous les passages en ἐγώ des trois premiers Evangiles tant au point de vue synoptique qu'à celui de la critique du texte, du style et de la langue et j'ai découvert que le cas ci-dessus n'est pas isolé. Au centurion de Capernaüm Jésus dit : « ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν » (Mat. VIII, 7). Il envoie ses disciples avec ces mots: ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς (Mat. X, 16). On pourrait dire qu'ici le ἐγώ est

(6) Cf. Eduard NORDEN: *Agnostos Theos,* 1913; 2e édit. 1926.
(7) Oltramare.
(8) A. E. J. RAWLINSON: *St. Mark,* 1925, p. 124.
(9) Ernst LOHMEYER dans son Commentaire de l'Evangile de Marc, *Meyers Kommentar z. N. T.,* 1937.

rendu nécessaire par le ἰδού qui précède. Mais les meilleurs manuscrits donnent pour le passage parallèle de Luc: ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς (Luc X, 3). Dans sa défense contre l'accusation d'agir par Béelzébul, Jésus insiste sur son ἐγώ (Mat XII, 27 s. = Luc XI, 19 s.), et là encore la tradition du texte est variable. Il en est de même quand Jésus parle de la coupe et du baptême de la mort, qu'il doit subir (Mat. XX, 22 = Marc X, 38 s.). Il faut aussi ranger ici la parole de Jésus (ou de la σοφία) déjà citée: « Voici *je* vous envoie des prophètes » (Mat. XXIII, 34 = Luc XI, 49). Lors de la guérison de la femme atteinte d'une perte de sang, Jésus s'écrie: « *Moi* j'ai senti une force sortir de moi » (Luc VIII, 46). Jésus est accusé pour avoir dit: « *Moi,* je détruirai ce temple » (Marc XIV, 58). En de nombreux passages, Jésus met en avant son « moi » en parlant de ses relations avec les disciples: « *Je* vous donnerai une éloquence et une sagesse... » (Luc XXI, 15). « *Je* suis au milieu de vous comme celui qui sert » (Luc XXII, 27). « *Moi,* j'ai prié pour toi (Pierre) » (Luc XXII, 32). « Et voici *je* vais vous envoyer ce que mon Père a promis » (Luc XXIV, 49). « Voici, *je* suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mat. XXVIII, 20). Les deux derniers passages sont prononcés par le Ressuscité: il ne parle donc pas autrement que le Jésus d'avant la résurrection. Dès lors il semble bien qu'il faille attribuer à d'autres déclarations en ἐγώ de Jésus un sens plus précis que le simple contexte ou la grammaire ne l'exigent absolument. Si le Ressuscité dit de lui-même: « *Je* le suis, c'est moi » (Luc XXIV, 39), il est probable que la réponse de Jésus lors de son procès: « *Je* (le) suis » (Marc XIV, 52; Luc XXII, 70) signifie plus qu'un simple acquiescement à une question qui lui est posée, qu'elle exprime en fait ce que le Christ dit de lui-même, qu'elle est en somme exactement une formule johannique. La même remarque vaut pour l'appel que lance Jésus aux disciples découragés par la tempête: « Prenez courage, c'est *moi* !» (ἐγώ εἰμι, Mat. XIV, 27 = Marc VI, 50). Dans d'autres cas le « je » qu'emploie Jésus a un rôle tout formel et s'oppose à un autre « moi ». Mais ici encore la nature particulière de son « moi » entre en ligne de compte. Il dit à ses adversaires: « *Moi* aussi je ne vous dis pas par quelle puissance je fais cela » (Mat. XXI, 27 = Marc XI, 33 = Luc XX, 8). La prière de Gethsémané elle-même nous en fournit un exemple: « Toutefois

non pas ce que *je* veux, mais ce que *tu* veux » (Mat. XXVI, 39 = Marc XIV, 36). Ici aussi, ici surtout ce n'est pas un homme résigné qui prie, mais c'est le Messie, le Serviteur de l'Eternel qui souffre et qui accomplit ainsi la loi de son Père. Et par là le Fils se distingue des faux prophètes qui, parce qu'ils sont les représentants de l'Antéchrist, osent s'écrier: « *Moi,* je suis le Messie » (Mat. XXIV, 5; cf. Marc XIII, 6 = Luc XXI, 8).

Une difficulté cependant vient de certains passages dans lesquels tel ou tel homme, on dirait volontiers: n'importe qui, parle de son ἐγώ, sans que, contrairement à tout l'usage grec, aucune intention précise n'y soit perceptible, de sorte que l'on pourrait y voir un phénomène linguistique encore inexpliqué. Dans la parabole des talents le maître déclare: « *Moi* j'aurais retiré ce qui est à moi avec les intérêts » (Mat. XXV, 27 = Luc XIX, 23). On peut, il est vrai, faire abstraction de ce passage parce que ce « moi » s'explique par le « tu » qui précède du serviteur paresseux. Plus surprenante est dans la même parabole la parole du maître: « Tu savais que *moi,* je suis un homme dur » (Luc XIX, 22). Citons aussi la parole du Bon Samaritain: ἐγὼ...ἀποδώσω σοι (Luc X, 35), dans laquelle de nombreux manuscrits ont supprimé le ἐγώ. Plus étonnante encore la déclaration d'Hérode Antipas au sujet de Baptiste: ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα (Marc VI, 16; Luc IX, 9). Peut-être peut-on dire que chez un roi, bien que dans ce cas un tout petit roi, c'est là simple trace de l'usage consacré. Et c'est par là aussi qu'on pourrait enfin expliquer la phrase de Pilate: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ...οὐθὲν (Luc XXIII, 14).

Quand on analyse ainsi tous les passages en ἐγώ des Evangiles synoptiques, il se dégage de cette étude de détail une impression d'ensemble d'autant plus forte et que l'on peut formuler ainsi: Tandis que dans les paroles des hommes il est bien rare que l'on trouve un ἐγώ intentionnellement exprimé, la chose est au contraire fréquente dans les paroles de Jésus. C'est donc que le ἐγώ de Jésus a dans sa bouche un sens précis, un sens messianique. Il est l'expression de la Toute-puissance qui appartient en propre au Fils; dans sa *forme* c'est un élément oriental, tout comme dans l'Ancien Testament, ce qui revient à dire, si l'on considère maintenant la *chose* elle-même, que Jésus de Nazareth parle à la façon du Dieu de l'Ancien Testament, comme celui qui se révèle lui-même. Nous croyons être

parvenu à ce résultat, non par une construction de principes que d'avance nous-mêmes nous aurions posés, mais par ce qu'a fourni notre analyse des passages en ἐγώ des Synoptiques; pour plus de sûreté cette analyse n'a pas porté sur des passages habituellement contestés, mais sur d'autres qui de prime abord ne paraissent nullement messianiques (10), et qui le sont pourtant dès qu'on prend garde à l'emploi particulier du pronom ἐγώ. De ce résultat s'en dégage un second: les verdicts de non-authenticité portés jusqu'ici sur les autres passages messianiques plus faciles à remarquer devront désormais pour le moins être prononcés avec un peu plus de prudence.

Mais si assurés que paraissent ces résultats quand on tient sérieusement compte de l'usage grec, nous ne pouvons cependant arrêter là nos investigations. Tandis que les théologiens, nous l'avons vu, n'ont presque jamais pris garde à ces passages en ἐγώ, les philologues au contraire, dans la mesure où ils se sont occupés de la langue du mode personnel, qui surprend en grec, et l'ont en général expliqué comme un hébraïsme. C'est le cas, par exemple, dans l'excellente grammaire du Nouveau Testament de Friedrich Blass, rééditée en plusieurs éditions successives par Albert Debrunner (11). Ce renvoi à l'hébreu, en lui-même justifié, ne constitue pourtant pas une explication suffisante. Car s'il y a là un hébraïsme, c'est pour ainsi dire un hébraïsme *in rebus*. En hébreu non plus un אֲנִי ou un אָנֹכִי n'est nullement indispensable. S'il est exprimé cependant, c'est qu'on veut y insister, et il faut alors l'expliquer par ce que nous avons dit sur ce style à la première personne. Le cas est un peu

---

(10) Julius SCHNIEWIND, dans ses remarques méthodologiques (*«Zur Synoptiker-Exegese», Theologische Rundschau*, 1930, pp. 129 ss.) et dans ses Commentaires (Evg. de Marc et de Matthieu dans *Das Neue Testament Deutsch)* rend attentif avec raison à l'importance messianique des paroles « non-messianiques.» de Jésus.

(11) Friedrich BLASS—Albert DEBRUNNER: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 6e édit. 1931, p. 159 (§ 277, 2). Edwin MAYSER dans sa *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, 1926-1934, II, 1, p. 62 (§ 14) constate que: «les nominatifs ἐγώ ,σύ, ἡμεῖς, ὑμεῖς, ne sont en règle générale employés selon l'usage classique que dans les antithèses ou pour marquer une insistance particulière (*nur in Gegensätzen oder mit besonderem Nachdruck)*. On trouve cependant quelques cas où le pronom est employé sans intention bien visible *(ohne sichtliche Betonung)*, mais il faut tenir compte du fait que notre sens de la langue ne peut constituer un critère infaillible *(wobei freilich unser Sprachgefühl nicht ohne weiteres als massgebend gelten kann)*».

différent quand au lieu d'un mode personnel on emploie un participe, à côté duquel un « je » explicatif est indispensable. Mais une construction de ce genre a par rapport au mode personnel un caractère bien net de solennité et d'insistance et serait très exactement rendue en grec par un ἐγώ accompagné du mode personnel. C'est ainsi que le passage cité de Mal. III. 1: הִנְנִי שֹׁלֵחַ correspond à la construction ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω. Un sémitisme qui n'est plus dans la pensée elle-même mais seulement dans la langue, et dès lors dans bien des cas tout formel et mécanique entre cependant en ligne de compte quand nous passons à l'araméen, ce qu'il faut faire de toutes façons pour les λόγια de la première communauté et surtout pour ceux de Jésus lui-même. Il semble qu'en araméen on ait bien souvent ajouté même au verbe à un mode personnel un אֲנָה (= je) sans qu'une insistance particulière y soit nécessairement exprimée. D'autre part, dans l'araméen biblique et dans les langues apparentées, y compris le syriaque, de même que dans l'hébreu postcanonique, le participe est très volontiers employé à la place de notre présent. Cette construction réclame pour la première comme pour la deuxième personne un pronom personnel. C'est ainsi que le ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι de Marc IX, 25, est rendu dans toutes les traductions hébraïques ou araméennes par le participe. Notons au passage que c'est également le cas dans la version de Franz Delitzsch qui a voulu délibérément traduire le Nouveau Testament, non dans un hébreu récent, mais dans la langue de l'Ancien Testament. Nous aurions donc ainsi réussi à fixer ce qui dans l'original araméen a dû correspondre à une parole en ἐγώ de Jésus. Et cet ἐγώ ne serait alors pas autre chose qu'un aramaïsme mécanique qui ne permettrait aucune conclusion sur son apparente insistance. Mais ici encore il faut se montrer très prudent devant une pareille conclusion. Il n'est pas entièrement exclu que les traductions sémitiques ultérieures aient pu tout aussi bien choisir pour traduire un passage en ἐγώ de Jésus un verbe personnel sans exprimer le pronom. En ne le faisant pas c'est ou bien qu'elles ont suivi tout mécaniquement le texte grec (ce serait donc un hellénisme introduit dans une langue sémitique), ou bien qu'elles ont voulu en employant le participe précédé de « je » insister pourtant sur ce pronom. Allons plus loin: admettons que le texte araméen, tel que nous le trouvons dans les traductions tardives du Nouveau Testament et tel

que nous pouvons le rétablir en songeant à la préférence marquée dès le début par l'araméen pour la construction d'un participe avec « je », représente bien l'original. Il faut alors en tirer deux remarques: 1) Si le traducteur grec a bien possédé l'araméen, ce qui est au moins possible, il a voulu par sa traduction ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι conserver le sens exact de l'original. Et ceci nous garantirait que l'accent messianique exprimé dans le « je », avant d'être dans la traduction grecque, se trouvait dans l'original araméen. 2) Même si en araméen la construction en question ne porte pas nécessairement d'accent particulier, elle peut au moins parfois servir à l'exprimer. Et en face de la pure philologie il reste toujours l'autre considération, notre référence au style particulier des révélations de Dieu dans la Bible, style qu'une forme araméenne, telle que nous avons cherché à la fixer, peut avoir imité, et de façon consciente.

Toutes ces remarques linguistiques ne sauraient par conséquent infirmer le résultat que nous avons acquis précédemment concernant l'insistance exprimée dans un certain nombre de passages en ἐγώ.

Mais après avoir reconnu cette indéniable insistance avec laquelle Jésus de Nazareth se rend témoignage à lui-même, il s'agit maintenant d'examiner les titres sous lesquels ce « je » du Messie Jésus se présente. Quand Jésus parle de lui-même comme du « Fils de l'Homme » à la troisième personne, c'est là encore et plus qu'ailleurs une façon d'insister très fort sur son « je ». Quels sont les rapports entre « Fils de l'Homme » et « Messie » dans l'Ancien Testament, dans le Judaïsme, dans la communauté chrétienne et chez Jésus lui-même ?

Le terme de « Messie », « Oint » est, tant pour la forme que pour le sens, absolument isolé et unique dans l'histoire des religions; en fait, il ne se trouve établi à demeure que dans le monde biblique, dans le Judaïsme et le Christianisme. Il désigne le roi qui viendra « à la fin des jours ». Cette conception n'a pas son origine dans le style de cour de l'Ancien Orient — le titre de Roi dans ce cas aurait été employé dès le début pour l'Oint attendu, — mais elle a eu, d'abord, un caractère mythique et cosmique et n'a pris qu'ensuite son caractère patriotique et politique. Le Fils de David reviendra, mais comme un Prince de Paix (cf. Es. XI et Zach. IX) dont le Royaume sera rempli de la connaissance de Dieu, de la justice et de la bonté envers les

pauvres. Ce Messie n'a pas à proprement parler à combattre pour établir sa domination sur le monde; avant son apparition les guerres de la fin du temps auront déjà eu lieu. Le Messie reçoit la domination sur le Royaume déjà préparé par Dieu. Telle est pour l'essentiel la conception du Messie propre à la prédication des prophètes de l'Ancien Testament. Dans le Judaïsme ultérieur le caractère mythico-cosmique s'accentue, surtout dans l'apocalyptique où nous voyons apparaître le titre nouveau et mystérieux de « Fils de l'Homme ». Ce Fils de l'Homme qui vient du ciel est le Messager de Paix vers lequel se tourne un monde rénové, mais il est aussi le guerrier qui engage la lutte pour exterminer les ennemis de Dieu, les peuples et les démons: telle est l'envergure réelle de la grande lutte messianique. On a ressenti au sein du Judaïsme une contradiction dans ce double caractère d'accomplissement et de lutte et l'on a parfois distingué entre un Messie fils de Joseph qui lutte contre les puissances ennemies de Dieu et succombe dans ce combat, et un Messie fils de David qui apporte ensuite au Royaume l'accomplissement final. Les mouvements messianiques à caractère politique tels que le joug des Romains à l'époque de Jésus les avait mis à l'ordre du jour dans le Judaïsme participent de ces diverses conceptions; mais ils se résolvent finalement dans un activisme tel que l'espoir qu'ils continuent de garder en une intervention de Dieu par son Oint ne conserve plus à la fin qu'un simple vernis religieux. Dans une toute autre direction nous trouvons la conception très spéciale d'un Messie souffrant et expiant les fautes du peuple, conception que l'on retrouve toujours liée à celle de la souffrance du Serviteur de l'Eternel (Es. LIII). C'est cette idée justement qui a été mise ensuite en relation avec le Fils de l'Homme.

Considérée dans son ensemble cette image juive du Messie contient bien des éléments différents et contradictoires; en particulier ce qui est dit de la souffrance ou même de la mort du Messie reste mal éclairci. Sur ce dernier point l'effort répété des critiques n'a toujours pas abouti à une conception et à une explication bien claires. Il faut d'abord remarquer que l'idée de la souffrance du Messie mise en relation avec les malheurs des derniers temps, ne comporte pas nécessairement celle de sa mort. La question, malheureusement aussi embrouillée qu'importante, est de savoir justement si le Judaïsme a eu seulement

et a accepté la conception d'un Messie souffrant *et* mourant pour ensuite ressusciter. Quand on rencontre au sein du Judaïsme post-biblique des déclarations en ce sens, il faut les utiliser avec d'autant plus de prudence que dans ces documents relativement tardifs ces formules n'ont pu recevoir leur forme actuelle que sous une influence chrétienne. Les recherches de spécialistes comme Gustaf Dalman et Paul Billerbeck (12) ont montré que le dogme, nous pourrions dire aussi la Haggada, du Messie souffrant date au plus tôt du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Inversement cependant il faut aussi compter avec la possibilité que la Synagogue, dans sa lutte contre l'Eglise chrétienne, ait éliminé de son sein certaines conceptions concernant un Messie souffrant, conceptions qui ont pu jouer un rôle dans la tradition juive plus ancienne. Tout ici dépend de la question de savoir si, et dans quelle mesure, l'idée de la souffrance du juste, qui a trouvé sa forme la plus nette dans le Deutéro-Esaïe, a été appliquée à la personne même du Messie. Voici au moins ce qui semble à peu près établi: les images dont se sert l'Apocalypse d'Hénoch pour parler du Fils de l'Homme contiennent très nettement certains traits qu'il faut mettre en relation avec la conception du Serviteur de l'Eternel dans le Deutéro-Esaïe. Dans d'autres Apocalypses telles que le Baruch syriaque et le IV. Esdras, le Fils de l'Homme-Messie est désigné comme « mon serviteur ». Il y a donc là unies l'une à l'autre les deux images du Messie, celle de Daniel et celle du Deutéro-Esaïe. Mais cela dit il reste fort douteux qu'avec le *terme* de Serviteur de l'Eternel on ait aussi reporté sur le Fils de l'Homme les *traits* que le dépeignent souffrant. Très important sur ce point est le Targoum sur le Deutéro-Esaïe (surtout LII, 13 à LIII, 12) qui voit bien dans le Serviteur de l'Eternel le Messie, mais où toute trace de la souffrance de ce Messie est soigneusement écartée. (Dans un récent cahier de la « *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* », 1936, N° 3/4, le théologien danois Paul Seidelin l'a prouvé à nouveau en exa-

---

(12) Gustaf DALMAN: *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge,* 1888; Hermann L. STRACK et Paul BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 1922 ss. (Billerbeck a rassemblé et commenté tous les matériaux dans les pages: I, 778, 835, 844, surtout II, 273 s., 282 à 292. Voir encore II, 579, III, 19, IV, 873 s., ainsi que I, 835, II, 289 s.).

minant à l'aide d'une analyse de détail très précise la question des rapports entre l'*Ebéd-Jahvé* et la figure du Messie dans le Targoum d'Esaïe, et en intégrant le résultat de ses recherches dans l'état actuel de la critique (13). On pourrait tout au plus faire valoir contre cette conclusion la possibilité déjà indiquée qu'il y ait eu, sinon dans le vaste courant exotérique de la théologie officielle et dans la piété largement nationalisée du Judaïsme, du moins dans les cercles ésotériques entièrement voués à l'eschatologie, l'attente très vivante d'un Messie souffrant. Mais il faut se rappeler ici que dans le schéma eschatologique l'image que l'on se fait du Messie et de son destin propre paraît se différencier dans une certaine mesure du sort final des autres, de sa communauté. On peut en tirer pour le problème qui nous préoccupe les conclusions suivantes: La souffrance du juste, la souffrance de la communauté des justes fait partie intégrante des derniers temps, mais le Messie triomphant n'y a personnellement aucune part. Reste à savoir quelle interprétation il faut donner du Serviteur de l'Eternel dans le Deutéro-Esaïe. La question bien souvent débattue de savoir s'il s'agit là d'un individu et d'une collectivité n'a peut-être pas toute l'importance qu'on lui attribue. Qu'à l'origine ce Serviteur soit une

---

(13) SEIDELIN se réfère expressément à Dalman et à Billerbeck et critique les jugements de Joachim Jeremias, de Julius Schniewind et de Gerhard Kittel. — Willy STAERK qui a étudié ce sujet dans son livre *Soter, die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem, eine biblisch-theologische Untersuchung,* première partie: *Der biblische Christus,* 1923, me communique par lettre un passage de son prochain livre où il résume ses conclusions: « La transformation totale dans la nature du *Soter* dont témoigne la Bible s'accomplit par l'union étroite établie entre œuvre rédemptrice du Christ et souffrance. Elle est déjà visible dans la christologie de l'Ancien Testament, dans le « Serviteur de l'Eternel » d'Esaïe LIII, qui expie par sa mort innocente l'égarement loin de Dieu des autres hommes et réalise ainsi l'union des fidèles à Dieu dans une communauté de foi et d'amour. Dans le message du Nouveau Testament le paradoxe inouï du Christ *Barnasch* (Fils de l'Homme) qui souffre constitue la pleine révélation de l'amour de Dieu pour les hommes tombés sous l'esclavage du péché... Tel est le grand mystère de la souffrance du *Soter* biblique. Il ne trouve de parallèle dans aucune des figures de Sauveurs que présentent les autres grandes religions en dehors de la Bible, et il ne peut en trouver aucun puisqu'aucune de ces religions ne connaît le mystère de l'amour rédempteur du Dieu saint (I Cor. II, 6 ss.). Aussi est-il erroné de voir dans le mythe de l'anéantissement de l'homme cosmique qui doit réaliser la récupération des éléments du monde une analogie même lointaine. Ceci est confirmé par le fait que la spéculation juive et chrétienne sur Adam ne montre pas la moindre trace d'une relation avec ce mythe».

personne isolée ou la communauté, il reste en tous cas bien net que la vie de la communauté croyante elle-même y apparaît comme incarnée dans une personne et dans son destin. Cette communauté, l'ἐκκλησία de Dieu, est dans le Deutéro-Esaïe ramenée comme si cela allait de soi à la figure du Serviteur de l'Eternel, et celui-ci ensuite a été considéré comme le Messie. Sans doute l'on n'a pas tiré les dernières conséquences de cette identification. Même dans le fameux passage de Daniel sur le Fils de l'Homme (Dan. VII.) on peut mettre en doute que la pointe porte bien sur la personne même du Messie (14).

Indépendamment du résultat plus ou moins intéressant de ces recherches, il importe de bien se rendre compte du manque de clarté auquel aboutissent toutes les recherches menées jusqu'ici autour de cette question du Messie juif. Car ce manque de clarté dans les résultats n'est que l'expression d'une réalité fort peu claire elle-même. La théologie comme la piété de l'apocalyptique juive et de la synagogue nous présentent une image particulièrement complexe du Messie, image dont les différents traits n'ont jamais été réunis ni considérés tous ensemble et restent par-dessus le marché extrêmement obscurs sur bien des points. C'est un fait que dans la tradition des Evangiles sur le Messie Jésus tous ces traits se groupent en une figure unique et sortent de leur ombre mystérieuse pour apparaître plus clairs, plus durement arrêtés aussi. Il est vrai qu'à son tour cette figure unique n'est pas sans susciter bien des interrogations et qu'elle aussi s'enveloppe d'ombre. Mais cette fois-ci le mystère est ailleurs que dans l'attente juive du Messie. Il vient de ce que le Messie Jésus, avant d'apparaître à la fin des temps comme le Messie du Royaume de Dieu, est déjà apparu dans le temps actuel comme un Messie plus ou moins caché pour ensuite ressusciter et être élevé dans la gloire. C'est comme si dans un lac provenant de sources et de résurgences cachées un mouvement nouveau s'était produit qui ferait apercevoir tout d'un coup que toutes ces sources et résurgences diverses qui alimentent et entretiennent le lac sont reliées entre elles. La situation ne

---

(14) Gerhard KITTEL, dans son article: «*Menschensohn im Neuen Testament*» dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édition, III, p. 2118 ss., dit avec raison: «Mais ils (les apocalypticiens du Judaïsme tardif) en sont restés, semble-t-il, à une juxtaposition toute extérieure des deux notions («Serviteur de l'Eternel» et «Messie»).»

pouvait être éclaircie qu'au moment où tout convergeait autour d'une personne, comme cela s'est produit quand Jésus de Nazareth s'est affirmé être le Messie. Mais ici nous rencontrons une fois de plus l'opinion critique courante selon laquelle cette jonction entre les différents thèmes messianiques juifs, étroitement liée à l'idée du secret messianique, exprimerait bien la foi de la plus ancienne communauté chrétienne mais non la pensée de Jésus-Christ lui-même durant sa vie terrestre (15). A cette théorie il faut opposer, en dehors de ce qui a été dit plus haut, une série de questions critiques auxquelles la science du Nouveau Testament depuis David Friedrich Strauss en passant par William Wrede et jusqu'à Rudolf Bultmann reste encore redevable d'une vraie réponse.

Les négateurs de la messianité de Jésus de Nazareth ne rendent d'abord pas compte des miracles de Jésus qui, dans les sources évangéliques, sont mis sur le même plan que ses paroles. Tantôt implicite et à l'arrière-plan, tantôt explicite-

---

(15) Jean HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, 1937, défend la thèse que chez Jésus lui-même «Fils de l'Homme» et «Messie» sont deux notions entièrement séparées; cf. les phrases suivantes de sa conclusion, p. 254: «Jésus ne croyait pas à la venue d'un Messie. — Jésus croyait à la venue d'un Homme céleste selon Daniel et Hénoch et à son identité future avec cet Homme. — La christologie de Marc (et *a fortiori* des autres Evangiles) est nettement postérieure à celle des Epîtres pauliniennes». On peut se demander si les analyses de détail extrêmement précises sur lesquelles Héring établit sa thèse sont de nature cependant à ébranler la thèse défendue dans mon article et selon laquelle Jésus de Nazareth s'est appliqué à la fois la notion du Messie *et* celle de Fils de l'Homme. Quand Héring dit, p. 87: «Entre lui (le Fils de l'Homme chez Daniel et dans le IV. Esdras) et le Messie, l'opposition est complète», on doit lui donner raison dans la mesure où le caractère messianique du passage de Daniel n'est pas nettement marqué. Mais, cela dit, il me paraît d'autant plus nécessaire de compter avec la possibilité que Jésus ait fait du terme «Fils de l'Homme» le nom du Messie. Malgré l'opinion de Héring, p. 119 s., qui suit sur ce point Adalbert Merx dans sa préférence accordée au texte de Luc, il me semble que Marc XIV, 61 s., constitue ici un argument décisif. Selon Merx l'application à Jésus de l'idée juive du Messie ne s'est faite qu'après sa mort et là encore a été l'objet d'une métamorphose»; il faut par conséquent admettre qu'une semblable «métamorphose» de la notion du Messie a pu se produire chez Jésus lui-même. C'est ce que montre sa prédication quand on considère toutes les déclarations qui concernent le peuple d'Israël en tant que «peuple de Dieu» (= ἐκκλησία τοῦ θεοῦ !). Cf. à ce sujet mes études sur l'ἐκκλησία (en particulier dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 1937, pp. 502 ss.), études dont tout le résultat ne s'épuise pas dans le fait que j'admets l'authenticité de Mat. XVI, 18, et aussi de Mat. XVIII, 17, puisque ces passages contestés ont dans la prédication de Jésus des parallèles sinon formels du moins matériels (cf. surtout pp. 522 ss.).

ment mise en avant, règne chez eux l'opinion que Jésus lui-même n'a pas accompli les miracles que la tradition lui attribue. Cette position rationaliste préconçue empêche alors de rendre justice à cet aspect de l'œuvre de Jésus (16). Il n'est pas exact de prétendre qu'une communauté superstitieuse et avide de miracles ait délibérément attribué à Jésus tous les miracles possibles et imaginables. Bien au contraire la communauté chrétienne s'est montrée étonnamment réservée en face de toute formation légendaire, l'action de celle-ci se manifestant de préférence dans les récits de miracles. Elle a enrayé dès l'abord toutes les tendances à l'exagération qui très rapidement transforment un homme en un mythe. A l'inverse de ce qui se produira dans les Evangiles apocryphes seulement elle ne fait pas de Jésus un thaumaturge dans le style d'un Apollonius de Tyane, dont Philostrate a écrit la vie, mais à ses yeux une seule certitude compte, qui est à la fois jugement et grâce: Dieu est devenu homme, ou, dans le cadre que nous avons maintenant précisé: en Jésus de Nazareth le Messie est apparu. Ce n'est pas une chose allant de soi pour la première communauté issue du Judaïsme de raconter délibérément sur un homme de chair et de sang toutes sortes d'histoires miraculeuses. Les représentants les plus autorisés de la piété de cette époque, les grands rabbins, parmi lesquels Jésus a été rangé au début, ne font pas, d'après la tradition juive, de miracles au sens propre. Cette première communauté, du reste, que l'on prétend assoiffée de miracles, n'en sait aucun à raconter de Jean-Baptiste; Jésus justement se distingue de lui par ses miracles. Par contre les disciples de Jésus font comme leur maître des miracles, mais non pas dans la manière des Actes apostoliques apocryphes: ces miracles n'ont qu'un but, rendre visibles les σημεῖα τοῦ ἀποστόλου (signes de l'apôtre) dont Paul parle dans II Cor. XII, 12. Ils veulent être des actes du Christ glorifié et en même temps présent dans son Eglise (cf. les Actes canoniques); la prédication des Apôtres, au même titre que celle de Jésus, est immédiatement accompagnée de guérisons miracu-

(16) Quand William WREDE écrit dans: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 2e édition, 1913, p. 48: « La guérison du lépreux... ne peut représenter un récit historique aux yeux de la science historique qui n'admet pas de miracles au sens strict du mot » (*Die Heilung des Aussätzigen... kann die geschichtliche Forschung, die Wunder im strengen Sinne nicht anerkennt, nicht als geschichtlichen Bericht betrachten*), c'est là une pétition de principes.

leuses. C'est aussi avec cette mission que les disciples ont été envoyés par Jésus dès avant sa mort. Il y a dans cette solidarité des paroles et des miracles pour le peuple juif une chose inouïe (Mat. IX, 33) ; car si certains prophètes de l'Ancienne Alliance ont, eux aussi, accompli des miracles, ceux-ci ne font pas comme pour Jésus partie essentielle de l'activité qui leur est confiée. La particularité des miracles de Jésus, ce n'est pas qu'il guérisse continuellement des misères humaines, ni qu'il offre sans arrêt le spectacle d'actions prodigieuses absolument uniques ; mais ces miracles sont autant de signes sporadiques qui d'avance et pour ainsi dire en pointillé dessinent la venue du Royaume de Dieu. Il n'en est pas de meilleur exemple que tout un groupe de récits mis au premier plan par la plus ancienne prédication (Actes X, 38) comme par les Evangiles synoptiques, surtout celui de Marc : les guérisons de démoniaques ; ce qui est décisif en elles est leur relation directe avec la venue du Royaume de Dieu. La déroute des démons et de leur prince Satan est un élément essentiel dans l'avènement du salut encore à venir mais qui déjà fait irruption dans le présent. De la plus ancienne tradition on ne peut tirer que cette conclusion, c'est que Jésus et ses disciples ont guéri des malades en chassant d'eux les démons dans la pleine certitude que le Royaume de Dieu était imminent et que déjà il était en route. Le λόγιον de Luc X, 18, qui nous conserve la trace d'une vision dont Jésus a fait part à ses disciples : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair », est à coup sûr absolument isolé — comment ne le serait-il pas, rapportant un tel événement ? — mais ouvre à notre regard un champ très spécial et nous fait entrevoir des domaines qui par nature restent cachés. Dans les rapports de Jésus avec les démoniaques le nom de Messie prend son plein sens. Le démoniaque de Gadara l'appelle « le fils du Dieu Très Haut ». Le démoniaque chassé de la synagogue qui était à la fois sa commune et son église, ne trouve un refuge qu'auprès du Messie qui dans son αὐτοβασιλεία représente l'ordre du monde nouveau et annonce d'avance la réintégration de la Création déchue, le rétablissement du Paradis perdu. Vus sous cet angle du Royaume de Dieu, d'autres récits de miracles, qui nous paraissent particulièrement difficiles à comprendre quand on n'y voit que des signes de toute puissance, trouvent eux aussi une place et un sens. La résurrection de morts, qui ne deviennent pas pour cela immortels,

est une anticipation de l'état dans lequel la mort n'aura plus aucune puissance. La marche de Jésus sur la mer de Galilée, lui qui sans cela ne marche pas autrement que nous, annonce la libération des lois de la pesanteur qui tiennent les hommes esclaves. La multiplication des pains par celui qui plus tard a ressenti la faim tout comme un autre homme, indique qu'un jour la brutale question du pain quotidien disparaîtra. Je ne puis pas traiter en passant toute la question de savoir dans quelle mesure ces récits représentent des événements réels et historiques: ils ne sont en tous cas pas à considérer comme de pures allégories. Mais voici ce que je tiens à marquer ici. Quiconque prend au sérieux l'incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth et accepte par conséquent que Jésus ait été concrètement le Messie, devra sans doute comme critique tenir compte de l'amplification dont certaines histoires de miracles ont été l'objet après coup, mais il n'a pas le droit, par suite d'un rationalisme indéracinable bien incapable en vérité de saisir cette affirmation de l'incarnation de Dieu, de se refuser à considérer les miracles sous leur aspect messianique. Je ne cherche pas à nier qu'on se trouve ici en présence d'une interaction, très différente cependant d'un cercle vicieux: d'une part le fait établi indépendamment de ses miracles, que Jésus se dit le Messie nous oblige à comprendre ces miracles eux aussi dans un sens messianique, c'est-à-dire comme des signes du Royaume de Dieu, des signes de la fin des temps dans le temps présent; d'autre part l'étude des récits très particuliers des miracles de Jésus avec leur portée cosmique, la lutte contre Satan, nous contraint à bien mettre l'accent sur la prétention messianique de l'auteur de *ces* miracles.

La nature même de Dieu, et par conséquent celle de son envoyé, de son Oint, le Messie, veut que les signes par lesquels cette Royauté de Dieu se manifeste ne soient pas liés uniquement à des miracles qui brisent les lois de la nature. Un événement qui à vues humaines ne comporte en lui-même rien de particulier peut lui aussi devenir un signe messianique. C'est le cas pour quelques récits sur Jésus, parfois mouvementés, parfois aussi très calmes: la purification du temple d'un côté, le paiement du didrachme, l'impôt du temple, de l'autre. Dans les deux cas il s'agit d'un signe, et d'un signe donné par le Messie à la fois triomphant et abaissé. Nous nous trouvons là en présence immédiate du secret messianique de Jésus, fait de

règne *et* de service, d'action *et* de souffrance, de gloire *et* d'abaissement. L'étrange dualité par laquelle celui qui a l'audace de conquérir en quelque sorte le Temple pour y planter l'étendard du Royaume de Dieu, et qui frise en cela les procédés des zélotes, accepte cependant de se voir imposé l'impôt du temple, n'est pas un fait isolé. L'entrée à Jérusalem, qui ne peut être comprise que dans un sens messianique et avec laquelle la purification du temple est en rapports étroits, est suivie du récit lui aussi indiscutablement messianique de Gethsémané, le désespoir et l'angoisse du Serviteur de l'Eternel. Le même homme qui proclame que pendant le temps de la joie messianique le jeûne est aboli, annonce que ce même temps est aussi un temps de terreur. Joie et deuil, victoire finale et défaite provisoire sont peut-être le plus étroitement réunis dans l'histoire de l'Onction à Béthanie: Jésus ne s'y arrête pas aux réclamations très compréhensibles que les dsiciples élèvent du point de vue social, et il loue sans réserves la folle prodigalité de cette femme comme une exception faite pour le Messie; mais ce Messie est oint pour souffrir, mourir et être enseveli.

Tous, absolument tous les hommes qui entrent en rapport avec lui, sont par eux-mêmes incapables de comprendre la synthèse réalisée dans et par Jésus entre des éléments autrement hétérogènes. Ce qui est vrai de l'impression d'ensemble qu'il produit, se retrouve dans tous les aspects particuliers que revêt la question du Messie. Les chefs du peuple juif, qui pour tout le reste, ne s'entendent pas entre eux, se trouvent unis pour repousser le Messie Jésus. On le condamne à l'unanimité comme prétendant impie à la messianité ce qui permet de le dénoncer aux autorités romaines comme un imposteur prétendant au trône. A l'inverse des Sadducéens plus ou moins indifférents à la question du Messie et du Royaume de Dieu, les Pharisiens, eux-mêmes fort intéressés à la chose, mènent tout le combat avec âpreté et sérieux. Ce sont eux surtout qui engagent la discussion avec Jésus. C'est l'un d'entre eux qui invite Jésus à sa table (Luc VII, 36). Le pharisien Nicodème vient trouver Jésus pour une discussion de nuit (Jean III, 1 ss.). Non seulement le pharisien Paul, mais bien d'autres à côté de lui et avant lui (Actes XV, 5) sont entrés dans la communauté chrétienne. La controverse avec les Pharisiens revêt un caractère si concret que Jésus, pour s'opposer à eux paraît repousser, ou tout au moins mettre en

question un titre messianique que la communauté chrétienne a sans l'ombre d'une hésitation reporté sur lui, celui de « Fils de David » (Marc XII, 35 à 37 et plles). Tandis que Jésus permet à l'aveugle Bartimée (Marc X, 47 s.; cf. Mat. IX, 27; XX, 30 s.; et Luc XVIII, 39) et à la femme cananéenne de l'appeler de ce nom, et qu'il se laisse acclamer comme Fils de David par la foule lors de son entrée à Jérusalem (Mat. XX, 9), il juge la chose toute autre et fort dangereuse quand ce sont les pharisiens qui emploient le terme. Pourquoi ? Parce que dans la bouche des Pharisiens ce titre menace d'éveiller le malentendu d'un messianisme patriotique et national; rien de tel quand il est dans la bouche des pauvres, des humbles, des enfants. Aux yeux des Pharisiens c'est un scandale que ce soient ces hommes, fort peu en règle avec la loi mosaïque, qui acclament Jésus comme le Fils de David; mais Jésus leur répond: « N'avez-vous jamais lu qu'il est écrit: Tu as tiré ta louange de la bouche des enfants et de ceux qui sont à la mamelle ? » (Mat. XXI, 15 s.). Contre ce titre de « Fils de David » qui prête à malentendu, Jésus met en avant celui de « Fils de l'Homme ». Ce titre exprime l'affirmation très nette que le Messie vient du ciel, de l'autre côté, de Dieu. Il s'y joint la pensée que la royauté de Dieu et sa gloire divine reste sur terre cachée sous des dehors très ordinaires. En opposition avec l'apocalyptique échevelée et ses spéculations cosmiques, Jésus ramène absolument tout au fait sans cesse réaffirmé que le Fils de l'Homme qui vient de Dieu est comme tel entièrement dépendant du Dieu dont il est l'Oint. C'est à son Dieu que le Fils de l'Homme doit rester obéissant: il ne cèdera pas à la tentation de faire cas de sa propre dignité messianique, mais se rappellera sans cesse que c'est Dieu qui parle et agit en lui et par lui. Et ici, tout autant que ses adversaires, ses parents et surtout ses disciples sont incapables de le suivre. La foule se presse avec enthousiasme autour du Messie Jésus, pour ensuite le huer d'autant plus dans sa déception. Les disciples sont exactement dans le même cas. Comme le Targoum d'Esaïe qui — nous en avons déjà parlé — repousse violemment l'idée d'un Messie souffrant, les disciples eux aussi, eux surtout, sont pleins d'incompréhension devant le fait que leur Maître doive et ensuite veuille souffrir. Les fils de Zébédée, qui devraient être mieux au courant, ne trouvent rien de mieux à faire que de solliciter de Jésus les meilleures places d'honneur

dans le Royaume de Dieu, et Jésus doit les rappeler à la nécessité du baptême de sa mort (Marc X, 35 ss. = Mat. XX, 20 ss.). Pierre, porte-parole des disciples, reconnaît en Jésus le Messie, mais c'est pour rester ensuite interdit quand Jésus lui parle de souffrance (Marc VIII, 27 s. et plles), et, lorsque cette souffrance se présente pour de bon, pour renier le Messie Jésus qu'il avait reconnu. Judas Iscarioth trahit son Maître. Même ceux qui sont le plus proches de Jésus restent prisonniers de toute espèce de préoccupations personnelles. De là l'effort constant de Jésus pour instruire ses disciples, ceci aussi bien dans les Evangiles synoptiques que dans celui de Jean. En somme les disciples et le peuple, malgré la différence indéniable qu'il y a entre eux, ne peuvent être mis sur deux plans différents: en un sens sans doute les disciples sont élus, mis à part par leur vocation, mais ils appartiennent pourtant toujours au peuple endurci. Ils sont très exactement les représentants du peuple d'Israël, qui lui aussi a été choisi à la différence de tous les autres peuples, et qui pourtant ensuite s'est endurci.

Pour bien mettre en lumière ce que nous venons de dire nous nous servirons de ce que les Evangiles nous disent de la foi (17). Il ne s'agit pas d'une foi tout court, d'une quelconque croyance, mais d'une foi qui est tournée vers un objet précis. En même temps qu'il déclare: « Ayez foi en Dieu » (Marc IX, 22), Jésus réclame en sa qualité de Messie envoyé par Dieu la foi en sa propre personne (Mat. XVIII, 6); à cause du secret messianique cette exigence ne peut se trouver formulée que dans un petit nombre de passages seulement (dans Marc IX, 42, qui est le parallèle de Mat. XVIII, 6, le « en moi » n'est attesté que par quelques manuscrits et certaines versions anciennes). Quand Jésus traite d'incrédules les membres du Sanhédrin qui le jugent, c'est parce qu'ils ne croient pas en sa messianité. La foi de ceux qu'il sauve de leur détresse physique ou intérieure, l'a pour objet lui, leur Sauveur. Ce lien entre la foi et la personne du Messie trouve une expression particulièrement nette dans la scène du centenier de Capernaüm: « Chez personne en Israël, dit Jésus, je n'ai trouvé pareille foi » (Mat. VIII, 10 = Luc VII, 9). Qui donc en fait est le croyant ? Non pas l'Israël officiel,

(17) Pour ce qui suit cf. mon article: «La foi dans la prédication de Jésus-Christ d'après les Evangiles synoptiques» paru dans les «*Cahiers Bibliques*» de *Foi et Vie*, n° 2, 1936.

mais le païen. Il fait partie des pauvres, des opprimés, des méprisés qui ont éprouvé dans leur corps ce qu'est le grand désordre de la vie; c'est là aussi que l'on trouve les péagers et les pécheresses (cf. Mat. XXI, 32). Ce sont ceux qui ne sont pas rassasiés, qui au contraire ont faim de justice, tous ceux que Jésus appelle les « petits », en menaçant du plus terrible châtiment ceux qui leur sont en scandale (Marc IX, 42 = Mat. XVIII, 6). Celui qui est le fils de Marie dont il est dit: « Heureuse celle qui a cru à l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur » (Luc I, 45), et qui est en même temps le Fils de Dieu, révèle dans son œuvre messianique que Dieu, contre toute prétention des hommes, est du côté des pauvres et des misérables. On comprend ainsi que ce soient les hommes possédés de l'esprit impur qui les premiers reconnaissent et saluent dans ce pauvre Jésus de Nazareth le roi messianique encore caché. Jésus ne repousse pas cet acte de foi, mais lui imprime aussitôt une direction particulière en évitant de se donner pour un Seigneur des démons et en réclamant de l'homme, autrefois marqué par la déchéance et maintenant sain d'esprit, la foi repentante nécessaire à tous les hommes qui veulent attendre avec vigilance la venue de Dieu et de son Royaume. Mais l'envoyé de Dieu ne réclame pas seulement la foi, il la donne. Nous citions la parole de Jésus à ses disciples: « Ayez foi en Dieu ! »; ces disciples ont bien la volonté de croire, l'on nous raconte que « les apôtres dirent au Seigneur: Augmente-nous la foi ! » (Luc XVII, 5); et Jésus joint à l'exigence son secours quand il dit à Pierre dans une de ces phrases en « Je » citées plus haut: « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point » (Luc XXII, 32). Entre ce qui est foi et ce qui ne l'est pas Dieu seul peut juger, Dieu et son Messie qui laisse ouverte sa question: « Quand le Fils de l'Homme viendra, trouvera-t-il de la foi sur la terre ? » (Luc XVIII, 8) (18).

(18) Cette parole de Jésus, parmi d'autres, montre clairement que le titre de «Fils de l'Homme» est un titre de souveraineté. Karl BARTH l'a tout récemment contesté, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 2, 1938, p. 25: «L'idée selon laquelle le terme de «Fils de l'Homme» par lequel Jésus se désigne si souvent dans les Synoptiques, serait un titre de souveraineté, un titre messianique permanent qu'il se donnerait lui-même (opinion, entre autres, de G. Kittel, article «Fils de l'Homme» dans la R. G. G.[2]) me paraît bien peu satisfaisante. Sans pouvoir en faire ici la preuve, je préfère de beaucoup voir dans le rapport entre ce titre et celui de Messie celui qui existe entre un pseudonyme et un nom réel, en faire en tous cas un élément de mystère et non de révélation». *(Die Ansicht dass die in den Synoptikern so häufige Selbstbezeichnung*

Tout ce mystère de la foi que Jésus exige, pour laquelle il tremble, pour laquelle il prie, alors qu'elle reste en fin de compte un don de la grâce, montre bien ce qu'est en réalité le secret messianique dans lequel Jésus lui-même a vécu. De même que la foi n'est pas quelque chose dont on puisse disposer, la qualité de Messie elle non plus n'est pas un droit acquis. Les contradictions et les complexités que contenait l'espérance messianique juive et qui ont tant préoccupé et tourmenté les hommes de sens mûr et réfléchi, ont représenté pour Jésus lui aussi un lourd fardeau. Certes, il y a d'abord chez lui un joyeux élan. Mais c'est un élan dans lequel Jésus est pour ainsi dire engagé de force. Quant il se risque à prononcer une parole qui exprime sa Toute Puissance et qui s'accompagne de l'acte correspondant, il est contraint tout aussitôt d'accepter ouvertement la prétention d'être le Messie. Si la chose ne s'était pas produite, les premiers auditeurs de Jésus auraient dû en attendre un autre, Jésus lui-même aurait dû le faire, comme avant lui le précurseur, Jean-Baptiste. Mais accepter ce titre, pour lui, c'est engager une lutte d'autant plus énergique et incessante contre toutes les prétentions humaines et opposées à Dieu qu'il

---

«Sohn des Menschen» als Hoheitsaussage, als von ihm selbst dauernd ausgesprochenes Messiasbekenntnis zu verstehen sei (so noch G. Kittel in R. G. G.[2]*. Artikel «Menschensohn») scheint mir sehr unbefriedigend. Ohne den Beweis dafür antreten zu können, möchte ich das Verhältnis dieser Bezeichnung zum Messiasnamen vielmehr wie das eines Pseudonyms zum richtigen Namen, jedenfalls als ein Element der Verhüllung und nicht der Enthüllung auffassen.*) On sait fort bien que la dogmatique chrétienne, dès les origines, n'a jamais su que faire de bon ou même que faire du tout du titre christologique de «Fils de l'Homme». Il est arrivé qu'on en fasse le synonyme de Fils de Marie. Certains ont poussé plus loin encore et voient dans le «Fils de l'Homme» ce qu'ils appellent la simple humanité de Jésus (survivance singulière de la doctrine mal comprise des deux natures en Jésus-Christ). Par contre les travaux sur l'apocalyptique juive, dont la récente monographie de Jean Héring (cf. note 15) donne une fois de plus une vue d'ensemble très complète et très approfondie, ont tous abouti à voir dans cette désignation le titre de souveraineté par excellence, si bien que G. Kittel, dans l'article cité, ne fait que reproduire l'*opinio communis* dans ce cas bien établie. Il s'agit bien dans ce titre de Fils de l'Homme *d'abord* de «révélation» et ensuite seulement de «mystère», celui-ci apparaissant en fonction du secret messianique; il en est comme du titre messianique de «Fils de David»: Jésus ne le refuse pas quand il est dans la bouche des «faibles», des pauvres et des malades, mais il met au contraire en question la légitimité de son emploi par les «forts», les Pharisiens. La christologie de l'Eglise ancienne sur ce point n'a pas ajouté, mais bien retranché au témoignage biblique sur le Christ — tout comme elle a laissé disparaître le titre biblique de « Serviteur de l'Eternel » (cf. note 1).

renferme. Jésus lui-même, dans sa propre personne, se trouve pris dans cette lutte, c'est ce que nous disent, tout au début de son activité le récit de la tentation, puis tout à la fin celui de Gethsémané, et une dernière fois encore le cri de détresse du crucifié. Redisons-le, le Fils de l'Homme tel que Jésus le représente est le Messie souffrant. Cette souffrance culmine dans sa mort de criminel sur la croix, sur le gibet. Mais auparavant elle a été sa vie. Sans elle, nous n'aurions pas les Evangiles. Car pour autant que l'histoire du Christ a dans ces Evangiles un contenu, c'est qu'elle est l'histoire du Christ, du Messie, qui — revenons en finissant au texte de Gal. IV, 4 — est né d'une femme et a été placé sous la loi.

***

Le Dieu trinitaire, sujet et objet de la foi.

Pour bien marquer le sens de notre sujet d'aujourd'hui : « Le Dieu trinitaire sujet et objet», c'est-à-dire sujet et objet de notre foi, je rappelle une observation faite à la fin de notre conférence d'hier. Nous avons constaté au sujet de Jésus-Christ que l'envoyé de Dieu ne se contente pas d'exiger la foi, mais qu'il la donne également. C'est là un bien étrange circuit qui ne correspond ni à notre logique ni à notre expérience humaine. Jésus adresse à ses disciples cet ordre (Marc XI, 22) : « Croyez en Dieu », « Ayez foi en Dieu ». Les disciples ne disent pas non, ne disent pas vraiment oui, mais répondent à cette exigence par cette humble requête : « Seigneur, augmente-nous la foi » (Luc XVII, 5). Jésus ne se dérobe pas à cette prière ; il dit au porte-parole des disciples, à Pierre, l'homme que le danger guette sans cesse : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas » (Luc XXII, 32). Dans maints récits, ceux de guérison en particulier, Jésus loue la foi qui s'adresse à lui. Mais dans ces mêmes récits, il est aussi celui qui crée par son intervention, par la force qui s'échappe de lui, la foi attendue. Ceci n'est pas seulement vrai du Christ glorifié qui est assis à la droite de Dieu et qui est en même temps présent dans l'Eglise, c'est vrai également du Christ qui, sur la

terre, parle et agit en tant que Messie. Quand Jésus dit à Pierre: « Moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas », il est évident que Jésus-Christ est à la fois sujet et objet de la foi. Ce qui est vrai du Christ, l'est aussi de Dieu. Le Père et le Fils sont un.

Il n'en va pas autrement du Saint Esprit. Pour parler en termes très généraux, il s'agit toujours pour nous, chrétiens, de rechercher l'Esprit: celui-ci devient donc objet, d'une manière ou d'une autre. Mais ici encore le Saint Esprit se révèle comme le sujet agissant. La meilleure preuve en est le passage de Rom. VIII, 26, où il est dit: « De même aussi l'Esprit vient en aide à notre faiblesse; car nous ne savons pas ce que nous devons demander pour prier comme il faut. Mais l'Esprit lui-même intercède (pour nous) par des soupirs inexprimables ». Le double composé «συναντιλαμβάνεσθαι» « venir en aide à », usuel en grec hellénistique (1), ne se rencontre, en dehors de ce passage, qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, dans Luc X, 40, où Marthe prie Jésus de veiller à ce que Marie lui vienne en aide. Dans l'Ancien Testament, ce terme se rapporte expressément à Dieu. Au Psaume LXXXIX (LXXXVIII des Septante), verset 22, Dieu dit: ἡ χείρ μου συναντιλήψεται αὐτοῦ (à David). Le composé ἀντιλαμβάνεσθαι se rencontre, avec une signification identique, dans un Psaume néo-testamentaire, le Magnificat, Luc I, 54: ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, Dieu est venu en aide à son serviteur Israël, parole qui se trouve exprimée dans le Deutéro-Esaïe par le même terme (Esaïe XLI, 8). Dans ce dernier passage cette affirmation revêt une importance particulière du fait qu'il est parlé en même temps de l'élection du Serviteur de l'Eternel et de l'amour dont il est aimé. Judith (XIII, 5) prie Dieu de bien vouloir venir en aide à son héritage, à son bien, ἀντιλαβέσθαι τῆς κληρονομίας σου. Les Maccabées, en plein combat, supplient Dieu « qui a assuré pour des temps éternels la prospérité de son peuple et vient toujours en aide, par des signes visibles, à son héritage » ἀντιλαμβανόμενον τῆς ἑαυτοῦ μερίδος. Ailleurs dans le Psautier Dieu est loué de son ἀντιλαμβάνεσθαι en notre faveur, ou prié dans ce but. Au Psaume XVIII (XVII des Septante), v. 36: ἡ δεξιά σου ἀντελάβετό μου. Au Psaume XX (Sept. XIX), v. 3: ἐκ Σιὼν ἀντιλάβοιτό σου (cf. aussi Ps. XLVIII, Sept. XLVII, v. 4). D'où ce qualificatif qui devient comme un

(1) Cf. Adolf DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4e et 5e éd. 1923, p. 68.

nouveau titre d'honneur pour Dieu: ἀντιλήμπτωρ : Ps. XLII (Sept. XLI), v. 10. L'expression la plus pleine nous en est donnée dans le Ps. LXXXIX (Sept. LXXXVIII), v. 27): « Tu es mon Père, mon Dieu et ἀντιλήμπτωρ τῆς σωτηρίας μου. » Le composé double ὑπερεντυγχάνειν que l'on ne rencontre dans le Nouveau Testament que dans Rom. VIII, 26, a à peu près la même signification: « intercéder pour... » « se porter garant de... ». Il est possible que le préfixe ὑπέρ renferme une nuance superlative, comme l'a pensé Luther quand il a traduit: « intercède le mieux pour nous ». Le composé ἐντυγχάνειν est plus fréquent et a à peu près le même sens. Cette expression qui comporte une nuance juridique (cf. à ce sujet des exemples profanes, et aussi I Macc. VIII, 32; XI, 25; Actes XXV, 24; Rom. XI, 2) est également appliquée au Christ dans le chapitre VIII de l'épître aux Romains v. 34 : ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Il faut aussi rapprocher de ce passage Hébr. VII, 25: (Christ) πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν. Ce qui est défini par ces termes dans l'épître aux Hébreux comme la fonction du souverain sacrificateur Jésus-Christ, est exprimé dans la première épître de Jean par l'expression, de nuance juridique elle aussi, de παράκλητος, avocat, défenseur, intercesseur; l'Evangile de Jean revendique d'ailleurs cette fonction pour le Saint Esprit en la désignant du même nom.

A quelles constatations aboutissons-nous donc ? Quelles conclusions tirer ? « De même aussi le Saint Esprit vient en aide à notre faiblesse ». J. A. Bengel a exprimé avec bonheur et concision dans son « *Gnomon* » la signification de tout ce passage en disant: *Non solum creatura omnis suspirat, sed Ipse spiritus fert auxilium* (Non seulement chaque créature soupire, mais de plus l'Esprit Lui-même vient à son aide). Au delà de toute vie humaine, il est parlé d'une action divine sur l'homme. Il ne fait aucun doute qu'il est ici question du *creator spiritus,* de l'Esprit objectif, du Saint Esprit qui n'est et ne peut être identique à notre esprit. Cela est déjà dit expressément quelques versets auparavant, dans Rom. VIII, 16: « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu ». En partant de là, un commentateur contemporain a très bien interprété Rom. VIII, 16: « L'Esprit agit dans son domaine propre et va son propre chemin. Ce n'est pas *nous* qui *le* possédons,

c'est *lui* qui *nous* possède » (2). Dieu seul voit là où nous ne voyons pas. Le verset 27 l'exprime ainsi: « Mais celui qui sonde les cœurs connaît quelle est la pensée de l'Esprit parce que c'est selon Dieu qu'il intercède en faveur des saints ». Il ne s'agit pas là d'une *oratio infusa* au sens de la mystique (3), comme l'ont pensé plusieurs Pères de l'Eglise. Théodoret, par exemple, croyait que Paul avait en vue non pas l'hypostase de l'Esprit, τὴν ὑπόστασιν τοῦ πνεύματος, mais la grâce donnée aux croyants, δεδομένην τοῖς πιστεύουσι χάριν (4). Si l'on veut employer le terme ὑπόστασις, apparu seulement plus tard, c'est bien lui au contraire qui traduit ici la pensée de l'apôtre. Et quand un commentateur contemporain affirme: « Le Pneuma n'est manifestement pas considéré ici comme *tertia persona,* mais comme ce qui est devenu un avec l'homme » (5), pareil rejet de la doctrine trinitaire dans ce passage devrait, au minimum, s'entourer de quelques réserves. Le caractère personnel de l'Esprit ne ressort pas seulement du fait qu'il est exactement parlé de lui comme de Dieu; il découle aussi du fait qu'une fonction lui est attribuée qui n'est autre que celle du παράκλητος, à son tour identifié au Christ. Cette constatation nous aidera à résoudre la question si souvent débattue, de savoir comment il se fait que dans I Jean II, 1, le Christ soit appelé Paraclet, alors que Jean XIV, 16, 26; XV, 20; XVI, 7, donnent ce nom au Saint Esprit. Tous deux ont exactement la même fonction, et celle-ci appartient également à Dieu. Du reste, le Christ affirme lui-même son identité au Saint Esprit en disant (Jean XIV, 16): (Dieu) ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν (6).

(2) Karl BARTH, *Der Römerbrief,* 2e éd. 1922, p. 301. Mais traduire, comme il le fait, συνατιλαμβάνεσθαι par « prévenir » est une erreur. De même ce qu'imagine Richard KRÆMER, *Weltweit wirkende Gotteskraft, Erläuterungen und Gedanken zum Römerbrief,* 1928, p. 271, est philologiquement impossible: « On peut comprendre la forme verbale « synantilambánetai » dans son sens passif et, en outre, tenir compte de sa construction avec le datif à condition de séparer ainsi: « antilambánetai syn te astheneia ». « Antilambánetai » au sens passif peut signifier : « il est maintenu ». On peut alors comprendre le sujet, l'esprit, au sens de l'esprit humain touché par Dieu... »

(3) Cf. à ce sujet Friedrich HEILER, *Das Gebet,* 2e éd. 1920, p. 353. Sur le problème de la mystique dans la prière de l'Esprit cf. encore C. H. DODD, *The epistle to the Romans,* 1932, p. 135 ss.

(4) Cf. Bernhard WEISS, *Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer,* 1881, p. 411.

(5) Voir Gerhard DELLING dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol. I, p. 376.

(6) Cf. Adolf DEISSMANN, *Paulus,* 2e éd. 1925, p. 110 ss.; Hermann

Ces remarques entraînent quelques conclusions inévitables. S'il est parlé dans les mêmes termes de Dieu, du Christ et du Saint Esprit, si chacun des trois est à la fois sujet et objet, et avant tout sujet, nous sommes amenés par là nécessairement à ce qu'on appelle la Trinité. On sait et on ne peut honnêtement contester que la doctrine de la Trinité ne se trouve dans la Bible ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament. Les Pères de l'Eglise et des conciles le savaient et ont dû résister, dans l'Eglise ancienne déjà, à des attaques dirigées contre cette doctrine. Les Réformateurs le savaient aussi, qui ont eu à combattre les antitrinitaires. Calvin dans son Institution (I, 13, 3) a réclamé de l'exégèse de l'Ecriture qu'elle « établisse les termes qui ne font que développer ce qui se trouve attesté et consigné dans les Ecritures » (*improbare verba quae non aliud explicant quod Scripturis testatum consignatumque est*). Avant lui Thomas d'Aquin et après lui Martin Chemnitz ont adopté une attitude toute semblable. Par contre d'autres dogmaticiens se sont rendus coupables de violences et de défigurations envers les données bibliques. Wolleb par exemple est allé jusqu'à déclarer : « Le dogme de la Trinité n'est pas seulement une tradition de l'Eglise mais une doctrine exprimée dans l'Ecriture Sainte » (*Trinitatis Dogma non est ecclesiae traditio tantum. sed doctrina in sacris litteris expressa*) (7). L'« explicare », réclamé par Calvin, signifie : dégager, développer, rendre clair. On peut également le traduire ainsi : réfléchir aux problèmes que pose le texte considéré.

Dans le Nouveau Testament lui-même ces problèmes, s'ils s'y rencontrent effectivement, n'ont pas été ressentis si fort qu'ils aient conduit à expliciter la notion de la Trinité. On n'y trouve réunis de façon nette et bien reconnaissable Dieu, le Fils et l'Esprit que dans trois passages : Mat. XXVIII, 19 ; I Cor. XII, 4, 6 ; II Cor. XIII, 13. Il n'y est rien dit des rapports entre ces trois réalités. Nous ne sommes donc pas en présence de formules trinitaires, mais de formules tripartites.

On pourrait revendiquer comme la seule formule trinitaire véritable du Nouveau Testament I Jean V, 7, si cette « paren-

---

L. STRACK et Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 2e vol., 1924, p. 560 ss.; 3e vol., 1926, p. 255; Theodor HÆRING, *Der Römerbrief*, 1926, p. 80.

(7) Cité par Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1, 1932, p. 325 s.

thèse johannique », comme on l'appelle, était authentique. Le Père, le Logos et le Saint Esprit y sont nommés et il est dit de cette triade: καὶ οὗτοι τρεῖς ἕν εἰσιν, *et hi tres unum sunt (in Christo Jesu)*. Mais ce passage n'est certainement pas authentique. Il n'a d'intérêt pour nous que parce qu'il doit son existence, de toute évidence, à une formule tripartite existant dans le texte primitif; il précède en effet l'énumération de l'Esprit, de l'eau et du sang. A une formule tripartite on a donc après coup donné une base trinitaire. Mais on ne peut trouver là la preuve d'un véritable processus qui d'une formule tripartite aurait conduit à une formule trinitaire. Au contraire la nouvelle triade n'a pu devenir la Trinité que parce qu'elle renfermait en elle une réalité propre.

Cette observation est importante pour bien comprendre la formule que nous trouvons dans II Cor. XIII, 13: « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous ». Une explication purement formelle qui attribuerait dans ce passage l'introduction de la triade divine à la présence antérieure d'une autre triade « Grâce, Amour, Communion » n'est pas soutenable. Car d'abord il ne s'agit pas ici d'une véritable triade bien arrêtée comme celle que forment par exemple « la foi, l'espérance et la charité » dans I Cor. XIII, 13. En outre, l'explication que l'on donne habituellement de l'origine de ce passage en faisant appel aux formes du culte et de la liturgie n'en est pas une; car ici, de toute évidence, ce sont trois *personnes* divines qui sont nommées et admises, alors même qu'aucune formule ne nous renseigne sur leurs rapports réciproques. Il est frappant de constater, lorsqu'on rapproche cette formule de la formule trinitaire usuelle, adoptée ensuite par l'Eglise, qu'ici le Christ occupe la première place. La raison en est, à coup sûr, que Paul utilise d'ordinaire cette formule qui lui est familière: « Que la grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec vous tous » et qu'elle a donné naissance à la formule tripartite plus longue (8). Un « critique du

(8) Telle est l'opinion de Ernst v. DOBSCHÜTZ, « *Zwei- und dreigliederige Formeln, ein Beitrag zur Vorgeschichte der Trinitätsformel* » dans le *Journal of Biblical Literature*, 1931, p. 117 ss. — De même Hans WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, 1924, p. 428 ss. Martin DIBELIUS dans son article aussi concis que lumineux, « *Dreieinigkeit im N. T.* » dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e éd., vol. I, 1927, p. 2016 ss., affirme que II Cor. XIII, 13 « repose vraisem-

style » conclut ici que si Jésus « n'est pas nommé systématiquement dans le premier membre », c'est que la juxtaposition des trois personnes divines ne marque «aucune égalité théorique» (9). C'est exactement la conclusion inverse qu'il convient d'en tirer. Le parfait naturel avec lequel Paul nomme le Christ avant Dieu, le Fils avant le Père, indiquerait plutôt qu'il les met sur le même plan, bien qu'il semble ne pas avoir éprouvé la nécessité de s'expliquer sur ce point. Il existe donc côte à côte chez Saint Paul deux formules de conclusion, l'une qui mentionne Jésus Christ seul, l'autre qui nomme le Père, le Fils et l'Esprit. On voit l'importance de cette coexistence quand il s'agit de répondre à la question très controversée de savoir si la mention de la triade divine s'est développée graduellement dans le Nouveau Testament, et par quel processus. On s'est en général beaucoup préoccupé de la présence dans Mat. XXVIII, 19, d'une formule baptismale tripartite alors que l'Eglise primitive d'après les récits des Actes, n'aurait baptisé qu'au nom de Jésus. La conséquence en serait non seulement que Mat. XXVIII, 19, ne peut être attribué au Jésus Ressuscité dans le cadre d'un *evangelium quadraginta dierum,* mais encore que ce passage est d'origine extrêmement tardive. Le fait que Paul a utilisé parallèlement diverses formules dont l'une est tripartite invite pour le moins à faire certaines réserves touchant cette conclusion. L'Eglise primitive elle aussi peut avoir employé côte à côte plusieurs formules quoique nous n'en voyions qu'une attestée dans les récits qui nous sont parvenus. Mais il est plus important encore de constater qu'en nommant Jésus seul on pensait en même temps à Dieu le Père et aussi au Saint Esprit. C'est pourquoi sans doute l'on a transmis sans hésitation diverses formules les unes à côté des autres. L'aurait-on fait si quelqu'un avait ressenti entre elles une différence ? La présence du seul nom de Jésus-Christ dans la formule baptismale ne s'oppose donc pas à l'existence simultanée d'une formule tripartite. Et le problème trinitaire s'impose à nous à partir des deux formules. Car le baptême qui était administré au nom de Jésus était bien

---

blablement sur une formule liturgique ». WINDISCH, *l. c.*, s'enferre dans une contradiction manifeste; il dit p. 428 : « que le Saint-Esprit chez Paul n'est pas une personne douée d'une pensée définie » et p. 429 il parle des « personnes divines, le Père, le Fils et l'Esprit ».

(9) Cf. DIBELIUS, *ibid.*

administré au nom du Fils de Dieu. On ne pourra jamais assez souligner que le problème trinitaire n'est pas lié à l'existence des formules tripartites en général, mais au contenu de chacun de leurs termes pris isolément. En tous cas la formule à la fois concise, complète et solennelle de Mat. XXVIII, 19: « Baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit », ne recèle pas un contenu plus riche que celle où Jésus seul est nommé. Cette expression tripartite qui se retrouve dans la Didachè VII, 1, s'est imposée comme formule du baptême dans toute la chrétienté et a fourni le schéma du Symbole apostolique. Mais quand, dans le second article, ce Symbole parle du Christ notre Seigneur, c'est à la formule paulinienne, si riche de contenu, qu'il remonte.

La seconde formule spécifiquement paulinienne de la triade divine se trouve dans I Cor. XII, 4-6: « Il y a diversité de dons, mais le même Esprit; diversité de ministères, mais le même Seigneur; diversité d'opérations, mais le même Dieu qui opère tout en tous. » Un commentateur récent a dit de ce passage, en termes concis et définitifs en apparence: « C'est satisfaire à un besoin de diversification rhétorique que de rapporter à l'Esprit le premier des dons et des effets dont il y est question, le second au Seigneur et le troisième à Dieu. L'Esprit, le Seigneur et Dieu sont en réalité les auteurs de tous ces dons. Le contenu de cette affirmation caractérise cependant l'origine de la foi en la Trinité. Les chrétiens déclarent que leur vie nouvelle est un effet de l'Esprit; celui-ci, gage du monde à venir, est le messager du Christ séparé provisoirement des siens; et le salut tout entier se ramène en définitive à Dieu... C'est ainsi qu'on est arrivé à nommer successivement l'Esprit, le Seigneur et Dieu; la loi d'après laquelle des formulations de ce genre ont abouti à une triade, cette loi transforma cette succession en une juxtaposition » (10). Dans une telle exégèse les remarques stylistiques sont aussi sûres que les conclusions qu'on en tire sont incertaines. Il n'est pas évident qu'on ait passé ici d'une simple succession à une juxtaposition. Paul ayant à traiter des dons de l'Esprit dans cette partie de son épître, débute cette fois-ci en

(10) Cf. DIBELIUS, *ibid.* Si nous renvoyons à plusieurs reprises à un simple article de dictionnaire, c'est avant tout parce que même les plus gros ouvrages de Théologie du Nouveau Testament restent plutôt plus pauvres que cet article sur la question de la Trinité.

nommant cet Esprit. Le fait qu'il peut le faire sans ambages au cours d'une déclaration vraiment solennelle montre bien qu'il existait déjà une juxtaposition de l'Esprit, du Christ et de Dieu, c'est-à-dire une sorte d'identité de nature et de valeur entre eux qui pose une fois de plus le problème trinitaire. Et même il faut aller plus loin: la formule tripartite avec sa juxtaposition de Dieu, du Christ et de l'Esprit, ou du Père, du Fils et de l'Esprit, telle qu'elle est donnée dans les trois passages dont nous parlons, indique une identité d'essence entre trois personnes. Il s'ensuit que les commentateurs qui n'en conviennent pas, ou du moins préféreraient ne pas en convenir, parlent en définitive pourtant des formules trinitaires du Nouveau Testament, sans même mettre le mot « trinitaire » entre guillemets. Or justement une formule tripartite aussi régulière que celle de Mat. XXVIII, 19 ne permet absolument pas de supposer que l'Evangéliste ait réfléchi lui-même à la relation entre Dieu, le Christ et l'Esprit, mais suppose d'autant plus l'existence d'une telle relation.

D'autres expressions du Nouveau Testament, touchant les trois personnes divines, présentent moins le caractère de formules. L'introduction de I Pierre affirme la préscience de Dieu le Père dans la sanctification de l'Esprit pour l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ, πρόγνωσις θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ce n'est pas par hasard que Dieu, l'Esprit et le Christ sont nommés ici. « Le Christ se tient avec l'Esprit aux côtés du Père comme l'exécuteur du décret de la grâce divine. A cette forme trinitaire de l'idée de Dieu ne se rattache cependant aucun effort pour expliquer ou justifier le rapport de Jésus à Dieu par un enchaînement de propositions théologiques. Pierre fonde la puissance de bénédiction qu'a sur tous la mort de Jésus par l'idée de la prédestination: Jésus est l'agneau qui se livre à la mort pour l'humanité, et que Dieu a connu avant le commencement des temps (I Pierre I, 20, 21). Rien ne révèle dans ce passage un intérêt particulier pour l'idée de préexistence ». Tel est le résultat exégétique auquel a abouti un commentateur aussi conservateur qu'Adolf Schlatter (11). L'idée de préexistence,

(11) Adolf SCHLATTER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 2e vol., 1910, p. 186.

indispensable à la doctrine trinitaire, ne se trouve assurément pas exprimée dans ce texte. Et pourtant cette idée apparaît inévitable quand on réfléchit à ce que veut dire I Pierre. La juxtaposition tripartite d'Ephés. IV, 4-6: ἓν σῶμα... εἷς κύριος..., εἷς θεός... forme un ensemble plus lâche et vraisemblablement fortuit. On pourrait même dire qu'il n'y est pas question de triade puisque d'autres termes s'introduisent dans la série: μία ἐλπίς, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. Et pourtant la triade divine y est aussi présupposée; car entre diverses expressions concernant l'état du chrétien racheté il ne se trouve que ces trois personnes et elles forment le principe actif de l'ensemble. On peut se demander également si II Thess. II, 13 s., renferme l'idée d'une triade divine. Paul y rend grâce à Dieu de ce que les frères que le Seigneur aime sont élus par lui en vue du salut, dans la sanctification de l'Esprit et dans la foi à la vérité, et de ce qu'ils sont appelés par la prédication de l'Apôtre à parvenir à la gloire de notre Seigneur Jésus Christ. On ne peut savoir avec certitude si l'expression de ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου se rapporte à Dieu ou au Christ. Dans l'Ancien Testament, d'où cette expression est tirée, Dieu est appelé le Seigneur. Des raisons de style — Paul ici veut varier son langage, — nous portent à croire que l'apôtre a songé au Seigneur Jésus-Christ, tandis qu'auparavant dans I Thess I, 4, il est expressément parlé de ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. S'il a ajouté ἁγιασμὸς τοῦ πνεύματος sans préciser davantage, c'est que «ces mots se rapportent selon toute vraisemblance au "πνεῦμα" κατ' ἐξοχήν, à « l'Esprit de Dieu » (12). Cette triade semble troublée par la mention de la πίστις ἀληθείας. Mais nous pouvons nous demander si c'est véritablement le cas lorsque nous réfléchissons à ce qu'est en réalité l'ἀλήθεια, la vérité divine à laquelle le Christ est identifié dans l'Evangile de Jean. Les Actes des apôtres connaissent eux aussi la triade divine lorsque, par exemple, dans II, 33 le Christ est désigné comme celui qui est élevé à la droite de Dieu et qui a reçu la promesse du Saint Esprit.

Quelle est l'origine de la formule de la triade divine dans le Nouveau Testament ? On est généralement d'accord aujourd'hui pour rejeter l'idée d'un emprunt fait aux religions de l'Asie occi-

---

(12) DIBELIUS, *ad loc.*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament* de Hans LIETZMANN.

dentale. La multiplicité des triades divines qu'elles nous présentent peut se ramener à quelques idées fondamentales dont la plus importante est que le principe divin — et non le Dieu personnel, — se divise en un principe masculin et un principe féminin donnant naissance à une personne rédemptrice. C'est le schéma du père, de la mère et du fils. Or, nous trouvons dans l'Evangile des Hébreux, en rapport avec la tradition judéo-orientale, la thèse que l'Esprit est la mère de Jésus. Dans un fragment qui nous a été transmis en grec par Origène (Homil. in Jerem. XV, 4) et en latin dans plusieurs passages par Jérôme, il est dit: « Alors ma mère, le Saint Esprit, me saisit par l'un de mes cheveux et m'emporta au loin (sur la haute montagne du Thabor) » (13). Cette curieuse image vient de ce que le mot hébreu et araméen signifiant esprit רוּחַ et רוּחָא est féminin. En tous cas une représentation semblable a pu exercer une influence sur la formation du récit de la naissance virginale de Jésus Christ, influence du reste marginale et non décisive (14). Dans la triade « Dieu, Christ, Esprit », l'élément décisif est la succession « Père, Fils et Esprit » qui correspond à l'histoire du salut et qui, par là-même, subsiste quel que soit l'ordre des termes, comme il ressort très clairement des expressions johanniques relatives au Paraclet (15). Dans la mesure où une relation a existé entre la triade chrétienne de la grande Eglise et la triade orientale, judéo-chrétienne ou hérétique, il paraît plus indiqué d'admettre que c'est contre celle des païens et des hérétiques que la formule chrétienne s'est formée. Ceci est vrai également quand il s'agit des formules qui ont été déduites avec plus ou moins d'arbitraire du schéma « père, mère et fils ». C'est le cas de rappeler la formule philonienne θεός, σοφία, λόγος qui peut apparaître occasionnellement au sein de la spéculation de l'Eglise des premiers siècles dans l'ordre « Dieu, Vérité, Sagesse », mais qui ne coïncide pas avec la triade divine affirmée par ailleurs (16). Certaines triades cosmiques de l'histoire des religions, telles

(13) Cité dans la *Synopse* d'Albert HUCK à propos de Mat. IV, 1.

(14) Sur le problème de la naissance virginale de Jésus-Christ cf. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, 1932; et aussi mon article dans les *Theologische Blätter*, 1935, nº 12, col. 289 ss.

(15) WINDISCH, *l. c.*, p. 430, l'a bien vu : « Il (le Saint-Esprit) n'a pas été admis dans la formule en tant que mère, mais en tant que force émanant du Père et du Fils ».

(16) Cf. WINDISCH, *ibid.*

que le ciel, la terre et l'enfer, s'écartent encore davantage de ce que la formule chrétienne doit exprimer. Leur seul caractère commun réside dans le simple emploi du nombre trois.

Le point de départ de la triade néo-testamentaire est certainement la dualité Dieu et Christ, Père et Fils. Il suffit pour le prouver de citer quelques passages caractéristiques. Paul déclare : « Alors Dieu envoya son Fils... » (Gal. IV, 4). Tandis que les païens ont une multitude de dieux et de seigneurs « nous n'avons qu'un *seul* Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et nous sommes pour lui, et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, et nous sommes par lui » (I Cor. VIII, 6). Ce passage nous mène au moins sur les confins d'une pensée « binitaire ». Certes, il y a une différence entre le Père et le Fils: Dieu est la cause première et la fin dernière; le Christ est le médiateur de la création et du salut. Mais on ne doit pas séparer par une limite rigoureuse ces deux affirmations; Paul le montre en disant ailleurs de Dieu que tout est par lui (Rom. XI, 36). L'essentiel dans cette affirmation sur le Christ consiste en ce qu'il est représenté comme préexistant: ce que la spéculation juive n'osait affirmer que de la Sagesse est dit ici du Christ. L'accent tout particulier mis sur ce rapport a amené par la suite les Pères du IVe siècle, et spécialement les Cappadociens avec leur intérêt si marqué pour la doctrine de la Trinité, à compléter I Cor. VIII, 6, par ces mots: « Et un seul Esprit saint dans lequel sont toutes choses et par qui nous sommes » (17). La simple juxtaposition de Dieu et du Christ dans II Tim. IV, 1 revêt une importance particulière du fait qu'elle est incluse dans une formule de conjuration: « Je te conjure (διαμαρτύρομαι) devant Dieu et Jésus Christ ». On trouve à travers tout l'Evangile de Jean des passages encore plus frappants: le Christ est le Fils unique qui est dans le sein du Père (I, 18). Le Christ se présente aux siens en les exhortant à « te connaître, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé » (XVII, 3). Cette expression est, en fait, consciemment binitaire; et l'on retrouve également chez Jean une réflexion et une formule binitaire, lorsqu'il insiste sur l'unité du Père et du Fils: « Moi et le Père nous sommes un » (X, 30). Si ces formules bipartites de confession de foi jouent un si grand rôle dans le Nouveau Testament et par la suite, c'est sans doute

(17) Voir à ce sujet l'appareil critique de v. DOBSCHÜTZ, *l. c.*, p. 142.

qu'elles correspondent à une préoccupation ésotérique et cultuelle d'une part, exotérique et polémique d'autre part. Mais ceci ne peut être que secondaire. Car pour que l'on réunît ainsi Dieu et Jésus, il fallait d'abord que l'on ait éprouvé comme une réalité leur union en un événement dont Dieu fût en fin de compte l'auteur.

Et maintenant si, à ces formules incontestablement binitaires se sont jointes des formules tripartites (non encore trinitaires) qui font suite mais souvent aussi se juxtaposent aux premières, ceci laisse *a priori* supposer qu'avant de recevoir leur forme proprement trinitaire ces formules tripartites ont déjà été interprétées dans le sens trinitaire. Le fait qu'on ait nommé toujours plus fréquemment le Saint Esprit, et le Saint Esprit seul, à côté du Père et du Fils, assure déjà dans une certaine mesure la transition entre une conception indubitablement binitaire et une conception trinitaire encore problématique. Des influences purement littéraires et cultuelles ont contribué à ce passage, mais elles ne peuvent cependant l'expliquer entièrement. Tout ici dépend de la question de savoir si le Saint Esprit a été compris comme une personne et en quel sens. La question a été déjà effleurée au début de cette conférence. S'il n'est pas sûr que dans Rom. VIII, 26, il faille comprendre l'Esprit comme une personne, d'autres passages néo-testamentaires par contre sont d'une clarté parfaite à ce sujet. Paul dit (Ephés. IV, 30): « N'attristez pas le Saint Esprit de Dieu ! ». Ananias se voit reprocher d'avoir menti au Saint Esprit et cet acte est assimilé à un mensonge fait à Dieu (Actes V, 3 s.) (18). Le texte de I Pierre IV, 14, dans la version plus longue qu'en donnent plusieurs manuscrits, parle d'une offense faite au Saint Esprit par les ennemis de Jésus Christ tandis que les chrétiens le glorifient. Une offense envers le Saint Esprit est aussi présupposée dans la discussion entre Jésus et ses adversaires au sujet de Béelzébul (Marc III, 28 s.). C'est le Saint Esprit qui parle et qui notamment prend à son compte les paroles de l'Ancienne Alliance: cf. divers passages des Hébreux (III, 7; IX, 8; X, 15) et des Actes (XXVIII, 15). En d'autres endroits c'est Dieu, ou un homme, qui parle par le Saint Esprit, ou aussi dans le Saint Esprit: ainsi, dans une interpolation tardive (Actes IV, 25), Dieu parle

(18) Voir à ce sujet Chr. Ernst LUTHARDT, *Kompendium der Dogmatik*, 4e éd. 1873, p. 85.

par le Saint Esprit de la bouche de David, ou bien (Marc XII, 36) c'est David qui parle dans le Saint Esprit. Il n'est pas indifférent d'autre part que dans des circonstances où l'on ne s'attendrait pas à rencontrer le Saint Esprit en tant que personne, il soit néanmoins nettement désigné comme tel. Nous avons déjà indiqué que l'Esprit en tant que Paraclet est une personne particulière. Cette idée se retrouve également en dehors de Jean XIV, 26, et de Rom. VIII, 26. Tout à la fin de la Bible nous trouvons ces mots: « l'Esprit et la fiancée (l'Eglise) disent: Viens ! » (Apoc. XXII, 17) (19). Quand dans I Tim. IV, 1, l'Esprit dit expressément (ῥητῶς λέγει) que de faux docteurs viendront, on peut songer également au Paraclet dont la fonction est, d'après Jean XVI, 8, de démasquer (ἐλέγχειν) les méchants. Chez Jean nous trouvons, exprimée d'une manière catégorique, l'idée que le Saint Esprit remplit des fonctions qui lui sont propres et ne coïncident ni avec celles du chrétien, ni avec celles du Christ. De là ressort le caractère personnel de l'Esprit. Et pourtant le quatrième évangéliste qui met sur le même plan Dieu, le Christ et l'Esprit n'a pas parlé de l'origine de l'Esprit au sein de l'essence divine. Il ne parle que de sa fonction actuelle, c'est-à-dire de ce qui s'est passé par suite de la glorification du Christ. L'effusion de l'Esprit s'accomplit de par la volonté de Dieu, mais sans que le Christ soit par là exclu. Au contraire, cette effusion est à la fois et à proprement parler l'acte du Père et du Fils. Ainsi s'élucide le double aspect des déclarations de Jean au sujet du Paraclet: Dieu le Père donne l'Esprit, Jésus le Fils l'envoie. Aucune personne ne se substitue à l'autre. Au contraire le Fils est compris dans l'action du Père qui tout à la fois précède et suit l'activité du Fils. De même que l'activité du Père et celle du Fils se recouvrent de cette manière et de cette manière seulement, de même l'action du Saint Esprit trouve son fondement et son but dans celle du Christ. Tout ceci constitue une pensée trinitaire sans cependant que la Trinité s'y trouve exprimée en une formule (20).

L'Esprit est donc bien nettement une personne; il est aussi de façon très expressément marquée un sujet agissant. La chose est à retenir quand il s'agit de fixer quel est le sens du génitif

(19) Cf. sur ce passage Ernst LOHMEYER dans le *Handbuch zum Neuen Testament* de Hans LIETZMANN.

(20) J'adopte sur ce point les vues de SCHLATTER, *l. c.*, p. 125 s.

πνεύματος là où il est employé. Est-ce un génitif objectif ou bien un génitif subjectif, autrement dit qualitatif ? Dans le premier cas il s'agirait d'une communion avec le Saint Esprit, d'une participation à lui et à ses dons. Dans le second, d'une communion que l'Esprit, en tant que personne, établit, consacre et maintient, c'est-à-dire d'une communion opérée par l'Esprit et existant en lui. Cette discussion ne peut être tranchée par la simple grammaire. Bien entendu les exégètes donnent tantôt une « solution », tantôt l'autre. Mais nous devons au contraire partir de la constatation que, dans un sens extrêmement précis, l'Esprit est une personne, une personne divine. Dès lors l'idée, elle au moins, qu'entraîne l'hypothèse d'un génitif subjectif, s'impose nécessairement. Opter pour un génitif objectif n'y changerait rien en fait. Il s'agit bien de communion avec l'Esprit. Il en est exactement de même des génitifs θεοῦ et Χριστοῦ. Avec un tel génitif nous avons affaire de toute manière à un sujet logique qui nous pose et qui nous détermine, nous les hommes, au moment même où il s'agit pour nous d'entrer en rapport avec lui comme avec un objet.

Dans de nombreux passages néo-testamentaires le terme d'esprit ne désigne pas le Saint Esprit et, par conséquent, ce que nous avons dit jusqu'ici ne saurait s'y rapporter ; ceci est si évident que je n'y insisterai pas. Il ne faut pas oublier non plus qu'il ne peut être question du Saint Esprit plus fréquemment pour cette simple raison déjà que dans le Nouveau Testament l'esprit humain est toujours considéré dans son contraste ou même son opposition avec l'Esprit de Dieu. Mais tout ce que nous avons voulu établir par ce qui précède c'est que dans des déclarations particulièrement importantes du Nouveau Testament, et pas seulement dans un certain nombre de tournures toutes faites qui mentionneraient la triade divine « Père, Fils et Esprit », l'Esprit est compris comme le Saint Esprit, comme une personne. En bonne méthode ce sont ces affirmations où l'Esprit nous est présenté sous cet aspect personnel qui doivent nous servir à interpréter les autres plutôt que le contraire. C'est ce qu'a fait de tous temps la doctrine de l'Eglise lorsqu'elle a choisi d'interpréter, si je puis m'exprimer ainsi, l'usuel d'après le particulier.

De même donc que de Dieu et du Christ, tant dans leur rôle de sujet que dans celui d'objet, le Nouveau Testament nous parle

de l'Esprit. Ce privilège est-il réservé à l'Esprit seulement ? Nous ne pouvons clore cette enquête sans envisager deux objections: 1° A côté de l'Esprit il existerait encore d'autres réalités dont le Nouveau Testament parlerait comme de Dieu et du Christ; 2° on trouverait de temps en temps au sein de la formule tripartite à la place de l'Esprit une autre entité.

1° Dans la triade johannique qui est authentique (I Jean V, 6 à 8) l'Esprit est rangé à côté de l'eau et du sang. On pourrait en conclure qu'à l'origine l'Esprit faisait partie d'une autre série tripartite de réalités divines absolument impersonnelles. On trouve quelque chose d'analogue à la fin de l'épître de Jude (vers. 20 s.) où sont nommés, à la suite les uns des autres et comme dans une formule: la foi, le Saint Esprit, l'amour de Dieu, la miséricorde de notre Seigneur Jésus Christ pour la vie éternelle. Nous avons donc affaire ici à quatre termes. Déjà plus haut nous avons rencontré quelques formules tripartites dont la structure est très souple et permet, semble-t-il, d'y introduire toute espèce d'autres éléments. La liste en pourrait encore être allongée. Le Nouveau Testament nous présente de temps à autre un exposé très concis, très riche de sens, de la vie chrétienne après la rédemption, sans que nous y rencontrions la triade divine jusqu'au moment où une nouvelle lecture nous révèle qu'aussi bien Dieu que le Christ et le Saint Esprit s'y trouvent nommés tous les trois au sein d'un ensemble plus vaste. Ceci est vrai avant tout d'Eph. II, 30 à 32 et d'Hébr. X, 29 à 31. Un commentateur contemporain en a tiré la conclusion suivante: « La formule tripartite ne pouvait être tirée de ce passage que si l'on éliminait les autres réalités juxtaposées à l'Esprit et haussait l'Esprit au rang du Fils et du Père » (21). A cette conclusion nous ferons les objections suivantes: dans ces énumérations de réalités qui servent à décrire la situation du chrétien sauvé il ne s'agit pas de n'importe quel état moral ou religieux du chrétien, mais de « réalités » qui sont un don de Dieu et de Lui seul et avec lesquelles il est pour ainsi dire identifié. L'eau et le sang dans I Jean V, 6 à 8, désignent le baptême et la Sainte Cène, dans leurs rapports avec le baptême et la mort de Jésus Christ,

(21) « *Nur durch Streichung anderer gleich untergeordneter Grössen und durch Erhebung des Geistes auf die Stufe von Sohn und Vater konnte von hier aus die triadische Formel entstehen* », WINDISCH, *l. c.*, p. 430.

et désignent par conséquent le Christ lui-même. Il en est de même de la triade : foi, charité, espérance. Mais, même en admettant que la triade divine se soit réalisée par une élimination d'autres réalités, c'est-à-dire par voie de soustraction, il resterait toujours le fait que l'Esprit, et lui seul, a été élevé au rang du Père et du Fils. Méconnaître ce fait particulier, c'est s'engager dans un cercle vicieux.

2° Par ailleurs on cite des triades parallèles dans lesquelles à côté de Dieu et du Christ, le Saint Esprit est remplacé par un autre élément. Dans Apoc. III, 12 par exemple nous trouvons nommés Dieu, le Christ et la Jérusalem céleste. Mais d'abord on peut se demander si, dans cet ensemble, qui n'est pas particulièrement bien lié, il s'agit réellement d'une triade divine. Et ensuite, même dans ce cas il se pourrait bien que ce soit l'amour du nombre trois qui ait fait surgir une formule tripartite comme le montre un parallèle rabbinique ; dans un traité de la Mischna (Baba Bathra 75 b) on trouve ce texte : « Il y en a trois qui seront nommés du nom de Dieu : les justes, le Messie et Jérusalem » (22). La mention de Dieu, des sept esprits et du Christ (Apoc. I, 4 s.) forme un cas à part. Les exégètes de l'Eglise ancienne ont considéré ces sept esprits comme le «*spiritus septiformis*». Sans que nous ayons à nous prononcer ici avec certitude sur l'origine de cette représentation, notons que conformément à la tendance générale de l'Apocalypse johannique il s'agit dans ces sept esprits moins d'un groupe de sept que de la plénitude de l'Esprit divin. Même au cas où l'arrière-fond serait fait de conceptions astrologiques, il s'agirait alors de Dieu en tant que Dieu des armées qui trône au-dessus des étoiles et dont l'Esprit se déploie à la fin du monde dans toute la plénitude de sa puissance. Dans ces conditions la mention de ces sept esprits à la place du Saint Esprit nous conduirait une fois de plus à la triade « Père, Fils, Esprit » (23). Plus importante que ces spéculations, difficiles à suivre dans le détail, est la triade étroitement formée par « Dieu, Jésus (le Fils de l'Homme) et les anges ». Dans l'un des appels à partager ses souffrances que Jésus adresse à ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'Homme aura honte de lui

(22) Pour plus de détails, voir sur ce passage LOHMEYER, l. c.
(23) Sur ce passage cf. Wilhelm HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, 1928.

quand il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges ». Tel est le texte de Luc IX, 26; par contre, les passages parallèles de Marc VIII, 38, et de Mat. XVI, 27, présentent aussi une triade, mais ne mentionnent pas la gloire du Christ. Pour comprendre ce que signifie la mention des anges dans ce passage, il faudrait l'étudier dans le cadre d'une doctrine générale des anges dans la Bible et le Nouveau Testament en particulier, ce que nous ne pouvons faire ici. Soulignons-en simplement au passage la grande importance. Une chose du moins est claire: ces anges dépendent étroitement de Dieu, forment pour ainsi dire sa cour, rehaussent l'éclat de sa gloire et sont en définitive ses représentants. Ceci ressort bien d'une parole parallèle de Jésus conservée dans un autre contexte par Luc XII, 19: « Celui qui me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu », tandis que le passage correspondant de Mat. X, 33 porte: « Celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai aussi devant mon Père qui est dans les cieux ». Nous trouvons dans I Tim. V, 21, une formule particulièrement solennelle où figurent les anges: « Je te conjure devant Dieu, devant Jésus et devant les anges élus ». La formule bipartite citée plus haut s'est donc élargie ici en une formule tripartite par l'adjonction des anges. Bipartite aussi, mais cette fois par l'adjonction des anges à Dieu seul, est le texte d'Apoc. III, 5. Il est difficile de préciser avec certitude dans quelle mesure de telles formules reflètent un véritable culte des anges. On ne peut oublier en tous cas que cette adoration des anges qui peuvent prendre auprès de Dieu la place de Jésus Christ a soulevé à l'occasion de très graves problèmes. Il y a eu à Colosses un culte hétérodoxe des anges et l'épître aux Hébreux, elle aussi, marque avec vigueur que le Christ est au-dessus des anges (24).

Si nous avons vraiment passé en revue toutes les formules tripartites en présence dans le Nouveau Testament, il nous faut bien reconnaître qu'il ne peut s'agir entre elles d'une véritable concurrence. Contre la triade « Père, Fils, Esprit » et son emploi si fréquent, on ne peut faire valoir l'existence de la triade « Père, Fils et anges », même au cas où celle-ci ne serait pas identique pour le fond à la triade usuelle. C'est à la statistique de décider ici avec ses critères quantitatifs, si problématiques qu'ils soient

(24) Sur la mention des anges dans une triade, cf. v. DOBSCHÜTZ, *l. c.*, p. 142 s.

par ailleurs. Nous pouvons et devons donc nous en tenir à la constatation faite plus haut: la seule entité dont il soit parlé comme de Dieu et du Christ est le Saint Esprit. Et ceci nous amène à un double résultat: a) L'origine de la triade néo-testamentaire « Dieu le Père, Dieu le Fils et le Saint Esprit » réside, compte tenu des autres facteurs, dans l'expérience qu'a faite la communauté du Nouveau Testament ou, plus exactement, dans l'histoire toute particulière par laquelle Dieu a mené cette communauté qui était la sienne. b) La forme sous laquelle le Nouveau Testament présente ainsi la question appelle un développement dans le sens trinitaire. Il est hors de doute qu'au cours de l'histoire des dogmes on a voulu préciser beaucoup de choses, beaucoup trop sans doute, parce qu'on a posé beaucoup, beaucoup trop de questions. Mais le problème trinitaire nous est posé par le Nouveau Testament lui-même et réclame discussion, même si aucune discussion ne peut élucider le mystère intra-divin.

Dieu demeure toujours sujet, même si nous faisons de lui l'objet de notre pensée, de notre volonté ou de notre sentiment: ceci nous semble évident si Dieu est réellement Dieu. Mais que Dieu soit le *Deus activus* et non *otiosus*, cela ne résulte pas du seul concept de Dieu, car ce concept peut mener tout aussi bien aux solutions déistes ou panthéistes, compatibles d'ailleurs avec le monothéisme. Cette activité personnelle de Dieu se montre par contre dans une histoire unique qui se passe entre Dieu et son peuple; c'est au cours de cette histoire qu'elle a revêtu cette forme d'une affirmation tripartite qui devait nécessairement mener à l'idée trinitaire et ne peut être comprise que dans ce sens. Le Logos devenu chair demeure lui aussi Dieu, il reste sujet: tel est le thème central de la christologie. Il est l'agneau immolé, absolument passif et cependant le souverain sacrificateur, absolument actif, l'agneau et cependant le berger, l'agneau mais aussi le lion de Juda. Il est la victime et cependant aussi celui qui ouvre la route nouvelle. Revenu auprès du Père, il demeure pourtant ici-bas au sein de sa communauté dans le Saint Esprit, le Paraclet, que Dieu donne, mais qu'il envoie lui aussi. Cet Esprit ne serait et ne resterait pas l'Esprit de Dieu s'il ne demeurait dans la triade. Ainsi s'achève ce que nous enseigne le Nouveau Testament sur Dieu, Père, Fils et Esprit.

***

Royaume, Eglise, Etat et Peuple : relations et contrastes

Pour cette dernière conférence tout spécialement, en présence d'un sujet aussi important que difficile et complexe, je tiens à rappeler le sous-titre d'ensemble de ces quatre exposés : « Etudes sur la forme et la pensée du Nouveau Testament ». Pour bien saisir la parole de Dieu qui doit nous communiquer force et direction, nous étudions, j'y ai insisté dans mon avant-propos, les mots eux-mêmes, les concepts. C'est ainsi seulement que l'on peut faire apparaître à la fois la réalité et l'étendue exacte d'un consensus biblique. Efforçons-nous donc de ne pas prendre pour point de départ les termes dans lesquels nous-mêmes posons la question, si brûlante qu'elle puisse être. Il semble que le plus souvent l'homme d'aujourd'hui, quand il s'adresse à la Bible comme au livre des livres pour y trouver une réponse, commence par lui poser ses questions à lui, et leur trouve ensuite des réponses qui le satisfont plus ou moins. La Bible devient ainsi une « Clef des songes » que l'on consulte après un rêve, ou, en termes moins sévères, on se sert de la Bible comme d'un annuaire. La méthode est sans doute ancienne. On la trouve déjà chez les épigones des Réformateurs, les théologiens « orthodoxes » qui, à l'encontre des Réformateurs, cherchaient dans la Bible des *dicta probantia* pour leur dogmatique. En un certain sens elle se trouve aussi déjà dans le catholicisme classique qui lui, en vertu de sa conception traditionaliste de l'Eglise, commence par établir quelle est l'opinion des Pères les plus importants (le procédé offre souvent l'allure d'un démocratique plébiscite, appuyé par quelques garanties aristocratiques, un Saint Augustin par exemple restant toujours l'autorité la plus révérée) et puis consulte la Bible sur son accord avec l'opinion des Pères ainsi déterminée. Aussi de nos jours encore tout travail exégétique catholique qui veut être correct fait toujours précéder de l'opinion des Pères l'étude des documents bibliques eux-mêmes. J'ai l'impres-

sion que les chercheurs d'aujourd'hui ont simplement conservé la méthode catholique traditionnelle ou encore la méthode protestante des *dicta probantia* sous une forme sécularisée. En tous cas le principe scripturaire dans la théologie des Réformateurs est tout autre chose: il ne s'agit pas ici de poser à la Bible nos questions plus ou moins bonnes ou légitimes ou importantes, mais de faire ressortir les données bibliques de la question et de se laisser interroger par elles. Si vraiment Dieu a l'initiative, il n'existe pas d'autre possibilité ni d'autre méthode. C'est sous cet angle que la théologie des Réformateurs prétendait ne rien être d'autre qu'une théologie biblique; et cette méthode, théologique au sens strict du terme, devrait revenir de plus es plus à l'honneur, non pas sous la forme d'un biblicisme souvent beaucoup trop étroit, mais de façon bien plus générale dans tout le labeur théologique, la distinction entre les différentes matières n'y étant qu'une question technique de division du travail et aussi d'enseignement. Toute théologie, en son centre, doit être de l'exégèse, rien de plus, rien de moins. Et la théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est ni plus ni moins qu'une exégèse ordonnée, mais ordonnée en vertu des éléments qui se trouvent dans le texte lui-même. S'il est bien vrai que l'Humanisme ou même la Renaissance se distinguent en tant que mouvements d'idées de la Réforme, un élément cependant leur reste commun, le rappel permanent aux sources: *ad fontes !*

En ce qui concerne donc notre thème particulier nous ne prendrons pas pour point de départ la question des relations entre Royaume (au sens de Royaume de Dieu) et Eglise d'un côté, Etat et Peuple de l'autre. Nous ne partirons pas des questions traditionnelles, à savoir si Eglise, Etat et Peuple sont ou non en rapports nécessaires, si l'Eglise doit ou non être séparée de l'Etat, si l'Eglise doit faire ou non partie de la vie d'un peuple. Mais nous rechercherons en toute simplicité ce que dit le Nouveau Testament sur ces termes et sur ces concepts de Royaume, d'Eglise, d'Etat et de Peuple qu'il connaît lui aussi, en quel sens il le dit, ce qu'il en pense et sous quelle forme il le pense. Tout le reste viendra ensuite de lui-même.

Mais en fait, demandera-t-on, dans la Bible en général et dans le Nouveau Testament en particulier ne devrait-il pas y avoir séparation entre Royaume et Eglise d'un côté, Etat et Peuple de

l'autre, dans la mesure même où l'on peut donner à ces mots un sens précis ? La réponse se trouve dans une toute simple remarque philologique, une remarque de statistique : les mots grecs en question : βασιλεία, ἐκκλησία, πόλις resp. πολιτεία ou πολίτευμα et enfin ἔθνος, λαός, φυλή, γένος sont tous en eux-mêmes des termes profanes.

L'usage profane de βασιλεία (1) se trouve attesté dans de nombreux passages du Nouveau Testament lui-même. Il y désigne toute espèce de royaumes terrestres, celui de David en particulier qui, lui, a déjà une certaine couleur théologique. Par ailleurs on y parle aussi du Royaume du Diable. Pour qu'il s'agisse non de tous ces royaumes mais de celui de Dieu, ou du Christ, il faut qu'à côté de ce mot de royaume, Dieu et le Christ soient placés comme compléments au moins en pensée. On trouve souvent sans doute βασιλεία employé absolument, sans complément, pour désigner cependant le Royaume de Dieu. Mais cet emploi a toujours été un sujet de méprises. A l'encontre de la Bible on a identifié au Royaume de Dieu le Bien Suprême, tel que chacun l'imaginait, ceci depuis toujours et tantôt dans un sens individualiste, tantôt dans un sens collectiviste. Dans le premier sens ce sont les philosophes qui se sont emparés de la notion du Royaume, depuis Philon jusqu'à Kant pour ne nommer que les représentants les plus importants de cette lignée. Chez Philon la βασιλεία devient un chapitre dans sa théorie des Vertus. Si Dieu apparaît encore chez lui, rien n'est changé pourtant à cette conception qui est en accord avec le panthéisme caractéristique de sa pensée : de toutes façons le Royaume devient ici une valeur éthique et anthropologique. Au fond il n'en va pas autrement chez Kant, dont l'influence est si forte sur les conceptions théologiques d'Albrecht Ritschl et de son école. Beaucoup plus grave dans ses conséquences a été la conception collectiviste, disons la déviation collectiviste du terme de Royaume employé au sens absolu, sens qui est vraiment devenu absolu au moment où on l'a séparé de Dieu. Malgré, à cause même de sa coloration religieuse, l'emploi qui en a été fait à travers les siècles a été résolument immanentiste et temporel sous une fausse apparence théologique.

---

(1) Cf. mon article βασιλεύς, βασιλεία κτλ. dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I, p. 573 à 595 « βασιλεία (τοῦ θεοῦ) *im hellenistischen Judentum; die Wortgruppe* βασιλεύς κτλ. im N. T. ; βασιλεία (τοῦ θεοῦ) *in der alten Kirche.* »

C'est ainsi que l'on a parlé au Moyen-Age du « Saint Empire (*Reich*) Romain » qui reste au fond l'*Imperium Romanum* de l'antiquité sous une couche de vernis chrétien. Cette expression de « *Reich* », sous une forme plus sécularisée tout en conservant des prétentions religieuses, a refait son apparition tout récemment: inutile d'insister davantage sur une chose aussi notoire et aussi actuelle. S'opposant à toutes ces formes de royautés, étroitement liée à la מַלְכוּת de l'Ancien Testament, la βασιλεία du Nouveau Testament, en tant qu'elle nous engage de façon définitive, est le Royaume de Dieu, au sens de « domaine où Dieu règne », ce qu'exprime très exactement l'autre expression qu'a préférée l'évangéliste Matthieu: Royaume des cieux. Il s'agit bien de Dieu et de Dieu seul: l'extrême rareté de toute autre espèce de qualificatif le montre. Car quand il s'agit de Dieu et de sa majesté, tous ces qualificatifs ne pourraient avoir qu'une valeur de pure forme: jamais ils ne pourraient ajouter un élément théologique positif. Aussi la même sobriété règne-t-elle quand il s'agit de donner à ce terme un attribut.

A qui appartient le Royaume de Dieu ? A Dieu justement et aussi aux hommes, mais seulement aux hommes qui sont pauvres en esprit, qui sont persécutés pour la justice, comme nous le disent les Béatitudes au début du Sermon sur la Montagne. La possession de ce Royaume est une possession d'un genre tout particulier: Dieu l'attribue aux hommes, ce qui revient à dire en fait qu'elle est la justification du pécheur par Dieu. D'où la richesse de synonymes qui servent souvent à désigner le Royaume de Dieu. Les hommes cherchent le Royaume de Dieu et sa justice (Mat. VI, 33). Cette justice avec la paix et la joie par le Saint Esprit composent selon Paul le Royaume de Dieu. On sait que l'apôtre en parle très rarement, mais nous venons de citer son éloquente déclaration (Rom. XIV, 17). Dans les Evangiles synoptiques déjà on trouve la même réalité exprimée sous la forme fréquente plus tard de « nouvelle naissance », cf. Mat. XIX, 28, le texte parallèle de Luc XXII, 30, disant βασιλεία. Avec une emphase particulière l'Apocalypse (XII, 10) parle du salut, de la force et du Royaume de notre Dieu et de la puissance de son Christ. La magnificence, la splendeur de ce Royaume se montre encore en ce que βασιλεία et δόξα sont absolument interchangeables. Et finalement le Royaume de Dieu est même

identique avec la connaissance de Dieu d'où il résulte, après ce que nous avons dit dans notre précédente conférence sur Dieu, sujet logique, que notre γινώσκειν est en réalité un γινώσκεσθαι ὑπὸ θεοῦ (Gal. IV, 9). Ici c'est tout le contenu de la prédication de Jésus-Christ et de ses apôtres que nous rencontrons. Jésus lui-même constitue le point de départ concret de sa prédication et il est important de le marquer pour comprendre ce qu'il y a de particulier dans cette prédication. Jésus n'a pas apporté des affirmations nouvelles sur un concept nouveau, mais a parlé d'une chose que connaissaient bien, qu'espéraient tous ses contemporains. Il n'a pas dit: « Je vous annonce qu'il existe un Royaume de Dieu », mais il a dit: « Je vous annonce que *le* Royaume de Dieu est proche ». En raison de cette proximité qu'il prêche et qu'en tant que Messie il représente lui-même, l'homme doit tout mettre en œuvre pour avoir affaire avec ce Royaume dont la venue n'est pas affaire de notre action. Et c'est ici qu'entrent en ligne de compte les exigences radicales qu'élève Jésus à cause du Royaume de Dieu. La nature de ce Royaume, de l'état dans lequel Dieu règne, y est décrite en première ligne de façon négative et ensuite seulement de façon positive. Négativement le Royaume de Dieu est une grandeur purement surnaturelle et non un idéal, un bien moral que l'homme pourrait établir progressivement. On ne peut pas prétendre l'amener de force. Pareille entreprise serait un zélotisme raffiné: c'est justement la faute qu'a commise Jean, l'ascète et le Baptiste. Il faut attendre, prendre patience, comme les paraboles du Royaume le marquent si nettement. Tous ces éléments négatifs se traduisent de façon positive en une réalité dont l'homme en vérité ne saurait disposer: comment le pourrait-il quand il s'agit d'une catastrophe cosmique qui doit fondre sur les hommes ? Je tiens à souligner ici que c'est le grand mérite de la méthode comparative *(Religionsgeschichte)* d'avoir reconnu cet aspect fondamental pour la nature du Royaume de Dieu (2). Mais ceci dit, dans tout le message du Nouveau Testament, depuis la prédication de Jésus jusqu'à sa dernière ligne, une chose compte, c'est

(2) Cf. par ex. Wilhelm BOUSSET, *Jesus*, 4e éd., 1922, p. 37 s. : « Il demeure que le Royaume de Dieu tel que Jésus l'annonce se place *essentiellement dans la sphère de l'avenir* et *complètement dans celle du miraculeux.* » *(Es bleibt dabei, das Reich Gottes, wie es Jesus verkündigt, liegt* wesentlich in der Sphäre des Zukünftigen *und* ganz in der Sphäre des Wunderbaren).

que toute l'apocalyptique qui trouve ici sa place n'aboutisse pas à son tour à méconnaître la majesté de Dieu par un calcul imprudent des temps et des signes du Royaume de Dieu. Jésus s'y est opposé avec une vigueur très spéciale. Le Royaume de Dieu vient à son heure, qui est celle de Dieu. Il survient tout d'un coup au milieu de nous (Luc XVII, 20 s.). Dieu s'est réservé à lui seul d'en fixer le jour et l'heure. Par voie de conséquence tous les essais d'inspiration nationale et patriotique pour assigner au Judaïsme une position privilégiée dans le Royaume de Dieu doivent disparaître. La question tout à la fois captieuse et pourtant très sérieuse des Pharisiens demandant si comme citoyen du Royaume de Dieu l'on avait ou non à payer l'impôt à César ne porte pas sur l'essentiel. Dieu seul est l'Alpha et l'Oméga: dès lors l'amour ou la haine des Romains n'ont rien à voir en la question. Mais s'il en est bien ainsi, comment alors l'homme peut-il, comment doit-il entrer en relations avec ce Royaume ? La seule réponse, nous l'avons déjà indiquée: l'homme le reçoit comme un don de Dieu: « Il a plu à votre Père de vous donner le Royaume » (Luc XII, 32). Ce thème unique est repris sous des termes extrêmement variés. C'est comme un don, un cadeau, qu'il nous soit demandé à nous hommes de devenir des fils du Royaume, des ouvriers pour le Royaume: συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Col. IV, 11). Non pas τῆς βασιλείας : ici seulement apparaîtrait le synergisme.

La seule décision qui nous soit demandée, mais avec d'autant plus d'énergie, est de savoir si nous voulons ou non accepter l'invitation qui nous est faite d'entrer dans le Royaume. Plusieurs paraboles de Jésus, ici encore, traitent de cette exigence. Nous sommes devant une alternative dont l'un des termes va jusqu'au don, au sacrifice de soi. De façon très brutale Jésus a poussé une fois la chose à son extrême conséquence quand il a pris pour exemple de sa *demonstratio regni Dei* ceux qui se sont fait eunuques pour le Royaume de Dieu. On n'a pas le droit de transposer et d'atténuer cette parole (Mat. XIX, 12) en lui faisant dire simplement qu'il s'est trouvé des hommes pour renoncer volontairement à la vie sexuelle. Elle constitue au contraire un appel cinglant: mets-toi bien en face, ô homme, de la grandeur terrible de ce Royaume pour lequel il s'est trouvé des eunuques volontaires ! Et pourtant ce n'est pas le rigorisme et l'enthousiasme que nous pourrons déployer qui y fera quoi que ce soit. Non,

Jésus invite au contraire à la plus grande sobriété. L'homme doit réfléchir avant de s'engager, il doit bien tout peser comme un architecte qui, avant de bâtir une maison, fait un projet exact; il doit s'équiper comme un roi qui n'entre pas en guerre sans un plan d'attaque (Luc XIV, 18-32). La question est de savoir qui peut alors s'aventurer à faire ce plan gigantesque, à bien préparer une pareille guerre. Qui pourra accorder à Dieu cette entière obéissance ? Et voici la réponse: il n'y en a qu'un seul, Jésus-Christ lui-même. C'est ici l'origine de l'idée qu'Origène a désignée par le terme heureux d'αὐτοβασιλεία. Avant Origène, Marcion, l'auteur de formules bien frappées quoique souvent dangereuses et de plus inexactes, l'avait exprimée ainsi: « Dans l'Evangile le Royaume de Dieu c'est le Christ lui-même » *(In evangelio est Dei regnum Christus ipse)*. Jésus, qui seul a accompli la loi bien qu'il fût un homme, a dans sa personne rendu visible dès le temps présent la grandeur future du Royaume de Dieu. Il a pardonné les péchés comme Dieu. Il a agi comme Dieu en donnant par ses miracles une image du Paradis perdu qui doit revenir un jour à la fin des temps. Il est nécessaire de bien saisir cela pour comprendre comment le message du Royaume de Dieu, qui paraît passer à l'arrière-plan dans la prédication apostolique, n'y est, en réalité, nullement effacé. C'est dans l'expérience du Christ déterminée et éclairée par l'expérience de Pâques que la foi au Royaume de Dieu pouvait et devait nécessairement se fixer. Et l'on comprend ainsi que le Nouveau Testament apporte une extrême prudence, une extrême réserve à unir sur un même plan les chrétiens croyants et le Royaume de Dieu. On ne rencontre qu'un seul passage où cette limite paraisse avoir été franchie: « Christ a fait de nous le Royaume » dit Apoc. I, 6. Le texte même n'est pas entièrement sûr. Admettons-le cependant comme authentique, une chose reste en tous cas très nette: les Chrétiens ne sont la βασιλεία τοῦ θεοῦ que dans un sens dérivé, en tant qu'appartenant au Christ.

Par contre les chrétiens sont désignés d'autant plus souvent et d'autant plus clairement par le terme d'ἐκκλησία θεοῦ, Eglise. Je ne puis ni ne veux développer en détail ici toute la conception de l'ἐκκλησία dans le Nouveau Testament puisqu'il y a 10 ans déjà j'ai publié ma première étude d'ensemble sur la question et que j'ai traité le même sujet, après l'avoir

repris dans ses détails, dans le « *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* » (3). Je n'en dirai donc que l'essentiel pour fixer les rapports entre « Royaume » et « Eglise ». Ici encore la première chose à noter est que ἐκκλησία est à l'origine un terme d'usage profane que le Nouveau Testament lui-même emploie ainsi pour désigner une assemblée du peuple toute païenne (Actes XIX, 32, 39, 40). Ce qui décide de son sens, une fois de plus, c'est uniquement le complément qui s'y ajoute, exprimé ou non: τοῦ Θεοῦ, assemblée de *Dieu*. Le terme de *Kirche* en allemand et les termes correspondants dans les autres langues germaniques — le danois *Kerk* par exemple — ne laissent plus apparaître la chose en raison de leur étymologie toute différente; il est plus que probable qu'ils sont issus de κύριος, c'est-à-dire du *Seigneur* Jésus-Christ. En tous cas c'est d'ἐκκλησία qu'il nous faut partir. Ce mot qui s'est conservé sous des formes différentes dans les langues romanes — cf. le français *église* — est grec par sa forme, mais issu de l'Ancien Testament par son contenu. L'ἐκκλησία θεοῦ est le קְהַל יְהוָה. Ici aussi toute l'importance est dans le complément יְהוָה C'est tellement vrai que le *corpus Christianum* pouvait être appelé également, à notre grande surprise, συναγωγή . C'est par erreur que nous considérons d'habitude ἐκκλησία, comme le terme chrétien, συναγωγή comme le terme juif .La question n'est pas de simple forme. Il est d'une importance fondamentale que la réalité de l'Eglise dans l'Ancien et le Nouveau Testament ne soit pas liée à un vocable grec. C'est souvent dans des passages du Nouveau Testament où n'apparaît pas le terme d' ἐκκλησία , que la chose elle-même est traduite avec le plus d'intensité au moyen d'expressions empruntées à l'Ancien Testament; pensons simplement à I Pierre II, 9. Un exemple montrant que le terme συναγωγή pouvait être appliqué à la communauté chrétienne nous est fourni par l'épître de Jacques; elle emploie une fois συναγωγή (II, 2) et une fois ἐκκλησία (V, 14) pour désigner les deux fois par là, c'est évident, la même communauté chrétienne. On pourrait croire peut-être que cette expression de συναγωγή recouvrait une conception spécifiquement judéo-chrétienne qui n'engageait en rien la grande Eglise pagano-chrétienne. Mais les faits sont là: ce n'est qu'après s'être séparés de la grande Eglise et avoir formé différentes sectes que les Judéo-

(3) Vol. III, pp. 502 à 509.

chrétiens ont témoigné d'une prédilection particulière pour le terme de συναγωγή. Auparavant par contre ils emploient sans hésiter pour se désigner le mot ἐκκλησία, tandis qu'une tendance chrétienne aussi anti-juive que l'étaient les Marcionites prend aussi le nom de συναγωγή. Ainsi la question de savoir quelle est l'expression que Jésus lui-même a employée en araméen prend un jour nouveau. Si dans le *locus classicus ecclesiae* de Mat. XVI, 18, l'on veut retrouver le terme original araméen, employé par Jésus lui-même, c'est plutôt à celui de *k'nischta* = συναγωγή qu'à celui de *k'hala* = ἐκκλησία qu'il faut songer. D'une façon comme de l'autre il s'agit toujours, dans ce que nous nommons Eglise, de l'assemblée de Dieu, ou pour mieux dire de l'assemblée des hommes qui ont été appelés par Dieu en Christ. Cette communauté est, en un certain sens, une grandeur à venir; le futur οἰκοδομήσω (Mat. XVI, 18), à lui seul, l'indique déjà nettement, il s'agit de la communauté des derniers temps. Et pourtant βασιλεία τοῦ θεοῦ et ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, Royaume de Dieu et Eglise, ne sont pas la même chose. L'Eglise primitive à coup sûr ne les a pas confondus, elle qui se considérait elle-même comme l'ἐκκλησία et continuait pourtant à annoncer la βασιλεία.

L'Eglise est toujours visible, exactement aussi visible que l'homme individuel. Elle n'a d'invisible, comme tout individu, que sa qualité divine, le fait qu'elle a été élue par Dieu, justifiée et sanctifiée. En tant qu'assemblée réunie sur la terre elle est le σῶμα Χριστοῦ, ce qui signifie que le Christ glorifié est en même temps présent dans la communion vivante de ses fidèles. Elle reste toujours l'Eglise patiente et souffrante, *ecclesia militans et pressa*, et jamais *triumphans* à travers tout le présent siècle (4). L'Eglise prendra fin un jour, le jour où

(4) La restriction « dans le présent siècle » est importante en présence de la doctrine néo-testamentaire du millénium qui doit être considéré comme l'établissement du Royaume du Christ au début des ἔσχατα dans le siècle à venir et qu'il faut identifier avec l'*ecclesia triumphans* (sur la terre). Le chiliasme ne se trouve sans doute développé, dans la Bible, qu'au chap. XX de l'Apocalypse, mais il est clairement présupposé déjà dans la prédication de Jésus et de ses Apôtres. En particulier Paul admet dans I Cor. XV, 23 à 28, différents stades dans l'accomplissement du salut, et d'abord un temps où le Christ règne jusqu'à la défaite de tous ses ennemis, y compris le dernier, la mort. Et, comme l'Apocalypse, il place la résurrection des fidèles au commencement de cette dernière période. Certains passages des Evangiles, comme ceux de Mat. XVI, 28, et de Luc. XXIII, 42, sont beaucoup plus compréhensibles si l'on identifie le Royaume du Christ

Jésus-Christ, son Seigneur, après sa victoire finale, aura tout remis à Dieu et où Dieu sera alors tout en tous (I Cor. XV, 28). Il en est tout autrement du Royaume de Dieu ! Lui est invisible. *Une* fois seulement il a été présent en Jésus Christ, mais en Jésus Christ tout enveloppé du mystère messianique. Le Royaume de Dieu n'est pas une assemblée d'hommes, mais c'est Dieu lui-même, toujours triomphant et qui jamais ne prendra fin. Dans l'histoire de l'Eglise comme dans l'histoire politique, l'assimilation entre « Royaume de Dieu » et « Eglise » n'a pas été sans entraîner de graves conséquences et il en va de même aujourd'hui. Par un phénomène singulier le catholicisme romain et le sectarisme enthousiaste de tous les temps se sont rendus coupables dans la même mesure de cette confusion entre Royaume et Eglise. Dans le catholicisme romain il y a transport de l'Eglise dans l'état à venir, et qui par conséquent ne peut être déjà présent. Dans le sectarisme il y a transport du Royaume de Dieu dans l'état présent de l'Eglise et il cesse ainsi d'être purement, absolument à venir. A tout cela il faut opposer cette affirmation que l'Eglise est l'instrument de Dieu pour son Royaume. Elle n'est pas elle-même l'ἔσχατον, mais elle est tournée vers lui, et en ce sens elle est eschatologique. L'Eglise ainsi comprise est et demeure un *corpus mixtum;* dire cela du Royaume de Dieu serait un non-sens. Il faut en venir là pour comprendre à la fois ce qui

---

qu'ils impliquent avec un semblable Royaume intermédiaire (millénium). Tandis que dans le Royaume de Dieu il ne peut plus exister un monde différent de lui qui représenterait une grandeur encore puissante ou destinée à le redevenir, le Royaume millénaire représente le triomphe du Christ et de son Eglise au sein de ce monde et en face de ce monde. Tout comme Jésus a montré en son αὐτοβασιλεία l'image du Paradis perdu et maintenant retrouvé, et ceci sur la terre, dans le siècle et le monde présent, l'Eglise à son tour, en tant que σῶμα Χριστοῦ, vivra cette réalité à la fin des jours, au commencement de la fin, mais encore sur la terre et dans ce monde. Malgré toutes les erreurs, tous les avatars du Chiliasme au cours de l'histoire de l'Eglise et malgré le verdict qu'ils ont entraîné de la part des Confessions de foi de la Réforme (Chiliasme = judaïcae opiniones!), il est impossible de se ranger au verdict courant tel que Paul ALTHAUS en dernier lieu *(Die letzten Dinge,* 4e éd. 1933, p. 286 à 306) l'a repris et développé. Quand il déclare (p. 305) : « La frontière est nette et simple, elle ne laisse aucune place à des états de transitions, des « degrés ». Entre les deux éons... il ne peut y avoir aucun degré intermédiaire » *(Die Grenze ist scharf und einfach, für Uebergänge und « Stufen » bleibt kein Raum. Zwischen den beiden Äonen... kann es keine Zwischenstufe geben),* le moins que l'on puisse dire est qu'il aborde le texte d'Apoc. XX avec toute espèce d'idées préconçues, mais n'en rend exactement ni le sens ni la valeur.

unit et ce qui sépare Royaume de Dieu et Eglise. Il le faut aussi pour bien marquer la position de Dieu en face du monde. Au jour où Dieu sera tout en tous, c'est-à-dire où le Royaume de Dieu sera là, alors seulement son triomphe sur le monde sera définitif, irrévocable. Le Logos fait chair n'a pas remporté la victoire définitive. L' αὐτοβασιλεία de Jésus Christ a été mise en évidence, mais ne s'est pas imposée; le Fils de Dieu a été crucifié et après sa résurrection est retourné auprès de Dieu. L'Eglise, elle, continue l'existence du Christ sur la terre et se trouve dès lors placée très concrètement en face du monde vis-à-vis duquel elle s'acquitte de son ministère christologique en remplissant le rôle que les prophètes de l'Ancien Testament ont préfiguré et dont Jésus Christ a donné l'image parfaite, celui d'une sentinelle (5).

Cet *officium ecclesiae* n'apparaîtra clairement que dans l'étude qui va nous occuper maintenant, celle des concepts d'Etat et de Peuple. Ces deux termes sont entièrement profanes et ce caractère profane se trouve nettement souligné dans le Nouveau Testament lui-même. Mais ici encore nous entendons soudain parler de l'Etat de Dieu, du Peuple de Dieu. Ici encore c'est Dieu qui doit être le sujet logique.

On ne trouve dans le Nouveau Testament que peu de passages concernant directement l'essence, la valeur, l'importance plus ou moins grande de l'Etat, ou plutôt de ce qui touche à l'Etat. Remarquons bien à la fois cette constatation: peu de passages concernent directement l'Etat, et cette restriction: dans les passages où il est ainsi parlé de l'Etat, le mot lui-même, le concept d'Etat est absent ; leur importance considérable n'a guère été reconnue ni mise en valeur jusqu'ici, jamais en tout cas de façon décisive, par les innombrables travaux, théologiques ou non, qui ont paru sur la question. Que signifie d'abord le fait qu'on ne trouve dans le Nouveau Testament que peu de passages concernant directement l'Etat ? Beaucoup lui refusent toute importance; leur argument favori est que le Nouveau Testament n'est pas un manuel de morale et qu'il ne peut contenir par con-

---

(5) Cf. à ce sujet ma leçon d'ouverture à la Faculté de Bâle : « *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments* », *Theologische Blätter* 1937, n° 1, col. 1 ss., surtout col. 13 s. Cf. aussi mon exposé sur « Le ministère et les ministères dans l'Eglise du Nouveau Testament », *R.H.P.R.* 1937, n° 4, pp. 313 ss., surtout p. 317.

séquent une morale de l'Etat, pour ne rien dire d'une théorie ou d'une philosophie de l'Etat. C'est un argument fallacieux. Sans doute le Nouveau Testament est fait d'écrits de circonstance, de livres d'édification, de véritables lettres. Mais l'argument *e silentio* garde cependant ici toute sa valeur. Car d'autres sujets qui font eux aussi partie du domaine de l'éthique pratique s'y trouvent bien plus abondamment traités. Que l'on pense seulement à tout ce que l'on trouve assez régulièrement sur ces sujets à la fin de tous les écrits apostoliques ou deutéro-apostoliques : énumération des devoirs domestiques, catalogues de vertus et de vices. Mais de l'Etat il n'est presque pas parlé. C'est toujours en passant, à propos d'une situation bien déterminée, qu'apparaissent ces rares déclarations. Les trois passages que l'on cite et que l'on étudie toujours sont ceux de : 1) I Pierre II, 13 à 17, qui recommande le respect envers l'empereur romain, appelé roi selon l'usage oriental ; 2) Rom. XIII, 1 à 7, qui adresse la même exhortation en parlant de l'« autorité », ἐξουσία(ι) ; 3) Mat. XXII, 15 à 22, où Jésus parle de façon assez peu claire à première vue sur le devoir envers le Καῖσαρ.

Dans ces trois passages, les seuls dans le Nouveau Testament à contenir une manière de théorie de l'Etat, la restriction dont je parlais tout à l'heure est frappante. Il y manque le terme propre servant à désigner l'Etat. A sa place nous trouvons d'un côté les termes tout simples de roi et de César, de l'autre le mot très ambigu d' ἐξουσία auquel nous aurons tout à l'heure à consacrer notre attention.

Auparavant demandons-nous quel est l'emploi exact dans le Nouveau Testament du concept grec si célèbre de πόλις (6) — d'où dérive notre mot de politique — et de ses dérivés. Le nombre de ces dérivés à lui seul est déjà caractéristique de l'extension et de l'importance de la πόλις dans l'Hellénisme. De tout ce nombre, avec la plénitude de relations qu'il implique, très peu seulement figurent dans le Nouveau Testament, et encore bien rarement. Par contre le terme lui-même de πόλις s'y trouve environ 160 fois, mais toujours au sens très simple, « a-politique » pourrait-on dire, de « ville », ce qui ne nous fournit rien pour la question de l'Etat. Sans doute la façon dont sont employés ses quelques rares dérivés montre que les concepts « politiques » ne sont

(6) Cf. pour ce qui suit mon article πόλις κτλ. à paraître dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.*

pas inconnus dans le Nouveau Testament. La Δεκάπολις (Mat. IV, 25; Marc V, 20; VII, 31) est une ligue de Dix Villes. Une κωμόπολις (Marc I, 38) est une ville qui a, du point de vue administratif, rang de village. Un πολιτάρχης (Actes XVII, 6, 8) est un préfet urbain. Un πολίτης (terme qui revient 4 fois) est un citoyen. Il est à remarquer que Paul déclare, à l'officier romain qui l'interroge, qu'il est juif de Tarse et par là citoyen d'une ville qui n'est pas sans importance (Actes XXI, 39). Le terme de συμπολίτης = concitoyen qui n'apparaît qu'une fois nous ouvre des aspects plus étendus: Eph. II, 19 s'adresse aux chrétiens comme à des hommes qui ne sont plus des étrangers ni des immigrés, mais qui sont concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu. L'insistance porte ici moins sur l'expression συμπολίτης que sur son complément τῶν ἁγίων. Il ne s'agit de toute façon pas d'un citoyen terrestre au sens habituel du mot, mais d'un concitoyen en un sens bien plus élevé, très au delà du premier. Et cependant il s'y mêle bien un élément «politique», car le concitoyen des saints ne partage pas la condition juridique, constitutionnelle, donc bien nettement politique du ξένος et du πάρεδρος. L'état du chrétien dans la cité reste celui d'un étranger, d'un immigré. Sa vraie condition ne dépend pas de cette terre et de ses puissances, parmi lesquelles il faut ranger aussi la πόλις terrestre, mais de Dieu qui s'est créé son peuple de saints, qui le maintient et le conduira dans son Royaume. Eph. II, 19, nous renvoie au passage d'Eph. II, 12, que nous aurons encore à étudier de plus près.

Le sens du verbe correspondant πολιτεύεσθαι qui apparaît deux fois ne va pas entièrement de soi. Dans Actes XXIII, 1, Paul déclare devant le sanhédrin de Jérusalem: ἐγὼ πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ. Presque toutes les versions, depuis celle de la Vulgate qui lit ici *conversatus sum* jusqu'à celle de Luther comme aux plus récentes qui traduisent « *ich habe gewandelt* », « j'ai vécu », « *I have lived* », négligent de rendre l'aspect « politique » du verbe. Il en est de même des commentaires les plus anciens. Mais on est obligé de se demander, devant la majesté de la scène (l'apôtre de Jésus Christ comparaît devant l'autorité juive sur l'ordre du gouverneur romain), si l'on ne devrait pas traduire et interpréter ainsi: «C'est en toute bonne conscience que j'ai vécu en citoyen devant Dieu ». La situation est la même dans Phil. I, 27, où Paul

adresse cette exhortation : ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε. Ici aussi la traduction de la Vulgate qui lit *conversamini* s'est imposée: « *wandelt* » (Luther), « conduisez-vous », « *let your manner of life* ». En s'appuyant sur un emploi du mot, attesté en grec classique, qui semble devoir se traduire par « se conduire, se comporter, agir » (7), plusieurs exégètes récents ont fait de πολιτεύεσθαι l'équivalent de περιπατεῖν (cf. Eph. IV, 1; Col. I, 10; I Thess. II, 12) (8). D'autres par contre tiennent avec raison à marquer le sens étymologique de πόλις, même si πολιτεύεσθαι, comme en témoignent les passages où il est mis en parallèle avec περιπατεῖν est devenu un terme d'usage très général et de sens affaibli (9). On peut préciser encore davantage et mieux marquer la pointe. La langue de l'Eglise primitive est toute imprégnée ici comme en bien d'autres cas de polémique contre celle du paganisme. La πόλις antique est pour Paul l'antithèse de l'autre, la πόλις céleste avec ses citoyens, les συμπολῖται τῶν ἁγίων.

Il faut comprendre de même la façon dont sont employés πολιτεία (2 fois) et πολίτευμα (1 fois) dans le Nouveau Testament. D'une part Paul, obligé de se défendre (Actes XXII, 28), déclare avec force qu'il possède par sa naissance la πολιτεία, le droit de cité romain. D'autre part le même Paul, repoussant toute compromission avec les affaires de ce monde, parle d'une πολιτεία dans un tout autre sens quand il dit dans Eph. II, 12, aux anciens païens devenus chrétiens: « (vous étiez autrefois) étrangers à la bourgeoisie d'Israël, en dehors des alliances résultant de la promesse » ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας. Tandis que la Vulgate, fidèle au sens qu'elle a donné à πολιτεύεσθαι traduit par *conversatio,* presque aucun des exégètes récents, catholiques compris, n'échappe à l'impression qu'ici le terme de πολιτεία sert à désigner l'Etat dans son essence, le « *Staat* », le « *commonwealth* » (10). Mais ici ce sentiment très juste est

(7) Cf. Walter BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* 3e éd. 1937, col. 1146.

(8) Cf. Martin DIBELIUS *ad l.* dans le *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann.

(9) Cf. Ernst LOHMEYER *ad l.* dans le Commentaire de H. A. W. Meyer.

(10) Cf. déjà J. A. BENGEL, *Gnomon, ed. tertia,* 1773, *ad l.* : « *Tota res publica Israëlis spectabat Christum.* »

dû moins au terme même de πολιτεία qu'à son complément et au contexte. Le complément τοῦ Ἰσραήλ est à prendre ici dans son sens sotériologique; c'est le vrai Israël qui s'identifie avec l'Eglise, étant comme elle tourné vers son accomplissement dans le Royaume des cieux. Le texte lui-même l'indique: les chrétiens qui ont part à la πολιτεία d'Israël ne sont plus des païens. Les païens ce sont les hommes qui n'ont pas d'espérance (comme le dit la suite du verset 12), c'est-à-dire qui ne croient pas à la résurrection du Christ, prémices de notre propre résurrection.

La manière décisive dont tout ce qui vient d'être dit comme ce qui nous reste à dire encore est tout entier tourné vers l'avenir, l'ἔσχατον de la venue de Jésus Christ à la fin du monde, apparaît pleinement dans le seul passage du Nouveau Testament où soit employé πολίτευμα. Phil. III, 20, dit: « Notre patrie est dans les cieux, d'où nous attendons aussi, pour Sauveur, le Seigneur Jésus Christ » ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Ici encore les traductions et les interprétations ont de tout temps varié. Et d'abord faut-il adopter ici un sens très général, « a-politique », tel que « manière de vivre », « conduite », ou bien au contraire un sens « politique », tel que « Etat », « patrie », « droit de cité » ? Ensuite, si l'on adopte, comme nous l'avons fait dans notre traduction, le sens « politique », ne faut-il pas préférer un sens un peu particulier dont on a récemment trouvé des témoins: « colonie », « établissement d'immigrés » (11). Luther, d'accord ici encore avec la Vulgate qui dit *conversatio*, a traduit par « *Wandel* ». La phrase: « *Unser Wandel ist im Himmel* » pouvait être comprise (de fait, tel a été le cas) en ce sens que notre vie sur la terre doit être considérée comme céleste dans son essence, ce qui constitue une erreur: c'est donner à une affirmation résolument eschatologique un sens purement moral et même psychologique. Le plus sûr moyen pour l'éviter est de donner à πολίτευμα son plein sens « politique ». Que l'on dise « patrie » au sens d'« Etat » ou « droit de cité », peu importe, l'essentiel est l'accent mis sur le ciel, c'est-à-dire sur le Dieu du ciel et de la terre duquel dépend entièrement

(11) Cf. les commentaires cités de M. DIBELIUS et de E. LOHMEYER *ad l.*

notre (ἡμῶν rejeté au début de la phrase est fortement souligné) ordre chrétien en tant qu'il tire son sens du Royaume de Dieu. C'est de là, du ciel, que les chrétiens reçoivent leurs impulsions, de même que les païens qui recherchent les biens terrestres (verset 19: τὰ ἐπίγεια ζητοῦντες) reçoivent les leurs de la terre. Ces païens, dans la personne des faux docteurs, siègent au sein même de la communauté, et avec eux les judaïsants, tout attachés à une théocratie de cette terre et qui par là méconnaissent le πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς. Tout cela revêt une couleur particulière par le fait que dans toute l'épître aux Philippiens c'est non seulement l'apôtre mais avec lui l'Eglise qui vit dans la perspective du martyre: ceux qui ne pensent qu'à la terre, dès lors, ce sont ceux qui méprisent, pour cette raison même, le martyre (12). On sait toute l'évolution juridique qui s'est produite par l'existence même de martyrs chrétiens et ses conséquences en retour sur l'attitude chrétienne. Selon le droit romain les persécutions religieuses représentaient des peines punissant le *crimen laesae majestatis.* Dans leur préoccupation angoissée de faire reconnaître le Judaïsme comme une *religio licita,* les juifs et les judaïsants avaient à l'égard du martyre une toute autre attitude que les vrais chrétiens. Et il est intéressant de voir, dans Actes XVII, 7, les Juifs macédoniens de Thessalonique élever devant les autorités contre Paul et ses amis cette plainte: Tous ces gens contreviennent aux décrets de César. Et ainsi dans la situation que vise Phil. III, 20, se trouve dessinée d'avance toute l'opposition qui s'est produite plus tard dans l'histoire du monde entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena,* l'Empire romain. Cet accent mis sur le πολίτευμα céleste est encore plus marqué si l'on doit prendre le verbe ὑπάρχειν, qui dans la Koinè n'est le plus souvent qu'un équivalent d'εἶναι, dans son sens original de « avoir son essence », « appartenir par essence ». Ce serait alors tant une différence locale qu'une différence qualitative qui serait ainsi tracée entre les ἐπίγεια et les οὐρανοί. Et enfin il faut encore se demander si le sens très spécial que nous avons mentionné de « colonie » n'entre pas en ligne de compte. Une réponse affirmative étant probable, un seul mot résumerait ainsi ce que tout l'ensemble du texte indique d'ailleurs: les chrétiens se considèrent comme un πολίτευμα

(12) Tout cet aspect de l'épître aux Philippiens a été bien mis en lumière par E. LOHMEYER.

sur la terre où ils ont à vivre, c'est-à-dire comme une colonie, un groupe d'immigrés, dont le privilège tout particulier réside dans leur vocation céleste. En tous cas on conserve de cette manière la pensée d'ensemble qui s'est imposée à des exégètes anciens et modernes, sans qu'ils aient pu connaître et utiliser le sens particulier en question: au ciel est la patrie, la cité des chrétiens (13).

Nous rejoignons par là la pensée d'Hébr. XIII, 14,: « nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui demeure » οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. L'idée de *la* cité à venir qui demeure, à l'encontre de toutes les autres cités, se trouve abondamment développée dans l'épître aux Hébreux comme aussi dans le reste du Nouveau Testament, mais bien souvent également elle s'y trouve tout simplement présupposée connue. Toute l'histoire biblique, dès les débuts d'Israël en tant que peuple de Dieu, est tournée vers cette possession d'une patrie à venir, véritable, meilleure, comme le montre Hébr. XI. Abraham est le type du croyant parce qu'il attend la cité aux solides fondements dont Dieu est l'architecte et le créateur (vers. 10). Dieu a préparé une ville (vers. 16) pour les croyants qui cherchent une cité, une patrie (vers. 14). C'est à ces hommes qu'il est dit: « Vous êtes venus vers la montagne de Sion et vers la ville du Dieu vivant, la Jérusalem céleste » (XII, 22). Nous rencontrons ici la pensée de la Jérusalem céleste qui est aussi appelée la cité d'en-haut (ἄνω, Gal. IV, 26), nouvelle (καινή, Apoc. III, 12; XXI, 2); sainte (ἁγία, Apoc. XXI, 2, 10), ou encore la cité de Dieu (Apoc. III, 12) ou la cité aimée (de Dieu, Apoc. XX, 9). Comme le montrent de nombreux textes (14), on parlait beaucoup dans le Judaïsme d'alors de cette Jérusalem d'en-haut, gardée de toute éternité auprès de Dieu dans le ciel pour en descendre un jour (Apoc. III, 12) et remplacer ainsi la Jérusalem imparfaite et terrestre. On la trouve envisagée et décrite de

(13 Cf. Bernhard WEISS, *Der Philipperbrief*, 1859, *ad l.* : « Il règne chez les Grecs une certaine confusion sur la manière dont ils comprennent πολίτευμα ; cependant Chrysostome, Oecumenius, Théophylacte semblent bien envisager le ciel comme le lieu, la πατρίς' où nous vivons en citoyens. » J. A BENGEL lui aussi, *ad l.*, l'appelle *patria*.

(14) Cf. surtout Hermann L. STRACK et Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, 1926, p. 573.

façon très réaliste, non seulement dans la langue abondante et riche en images de l'apocalyptique, mais aussi ailleurs dans le Nouveau Testament. Dans Hébr. XII, 22, la ville céleste est peuplée de myriades d'habitants, anges et hommes pieux.

Ce réalisme biblique dans l'attente de la parousie qui correspond à l'anthropomorphisme biblique dans la conception de Dieu s'est conservé intact dans la représentation que l'on s'est faite du droit de cité céleste. Il éclate particulièrement dans l'idée d'un Livre de la Vie dans lequel Dieu a dès longtemps inscrit les siens et qui représente donc le registre des citoyens du ciel (Apoc. III, 12; cf. Exod. XXIII, 33; Ps. LXIX, 29; Luc X, 20; Phil. IV, 3; Hébr. XII, 23). Ainsi se boucle, peut-on dire, le circuit entre les passages de Gal. IV, 26 (la Jérusalem d'en-haut), Phil. III, 20 (le droit de cité céleste), Phil. IV, 3 (le Livre de la Vie = le registre des citoyens de la Jérusalem céleste) et les passages des Hébreux et de l'Apocalypse sur la ville de Dieu et le Livre de la Vie. Tout cet horizon est celui de l'Ancien Testament et du Judaïsme. L'espérance du Nouveau Testament ne se sépare ici du Judaïsme que par son caractère d'actualité: l'attente de la cité céleste s'est muée en certitude, non certes dans le sens d'une jouissance mystique, mais dans celui d'une espérance avec crainte et tremblement, marquée par les « arrhes de l'Esprit ».

L'adjectif « saint » (ἅγιος) est d'abord un attribut de la Jérusalem terrestre. L'expression n'apparaît dans ce sens que dans deux livres du Nouveau Testament, Matthieu et l'Apocalypse. Josèphe et Philon, eux aussi, connaissent cette désignation de « ville sainte », seulement ils ne disent pas ἁγία, mais ἱερὰ πόλις. Le Nouveau Testament, lui, n'emprunte pas cette expression foncièrement grecque et prend celle de l'Ancien Testament dans la version des Septante: là c'est le mot grec assez peu fréquent de ἅγιος qui correspond au terme central en hébreu de קָדוֹשׁ Mais une différence matérielle le sépare encore du Judaïsme. Le juif rêve d'une élévation de la Jérusalem terrestre à la gloire de Dieu, tandis que dans le Nouveau Testament le nom de « Jérusalem » reste en fin de compte réservé pour la cité nouvelle et céleste. Et c'est ce qui fait que dans Apoc. XXI, 10, la Jérusalem céleste n'a pas de temple, ce qui représente un important changement apporté au texte d'Ezéch. XL, 2, qui s'y trouve utilisé et dans lequel le temple appartient

toujours à la cité sainte. Cette opposition s'étend encore et s'approfondit en une antithèse plus vaste : dans Apoc. XXI, 20, la Jérusalem céleste qui descend du ciel est l'antithèse de la cité mondaine, Babel, avec sa tour d'où les hommes veulent escalader le ciel dans leur orgueil titanesque. Cette Babel, c'est-à-dire Rome, est appelée dans différents passages (Apoc. XIV, 8; XVI, 29; XVII, 18) la grande ville (ἡ μεγάλη πόλις), et, en tant que telle, elle ne subsistera pas devant le grand, le seul Dieu. Dans ces conditions, la cité céleste de Jérusalem, la future et la vraie patrie des chrétiens, si liée soit-elle au monde des représentations juives, est radicalement différente à la fois de la Jérusalem des juifs *et* de la Babel des païens. L'apocalyptique souligne et garantit ainsi ce que nous avons découvert plus haut sur le droit de cité eschatologique, la patrie céleste des chrétiens qui s'oppose à la fois aux juifs et aux païens. La véritable πόλις, l'Etat, au sens réel du terme, c'est le Royaume de Dieu.

La certitude de notre droit de cité céleste, telle que nous la trouvons dans le Nouveau Testament, porte donc la marque, par le fait qu'elle est tournée vers la Jérusalem céleste, à la fois de l'eschatologie de l'Ancien Testament et de l'apocalyptique du Judaïsme. Toute la différence qu'il y a entre les formes de cette certitude dans le Christianisme primitif et les formes grecques, d'apparence et de résonance analogues, l'extrême rareté des points de contact réels entre Christianisme et Hellénisme se montrent indirectement dans les écrits qui ont immédiatement suivi cette première période. Chez les Pères apostoliques, les apologètes et les théologiens alexandrins, malgré l'emploi des formes héritées du Christianisme primitif, les éléments chrétiens et grecs se mélangent de plus en plus, et cela si bien que finalement c'est l'attitude grecque qui domine. Il suffira de quelques exemples, forcément très brefs, pour illustrer ce processus.

La pensée que la cité céleste est notre vraie patrie est conservée intacte dans le Pasteur d'Hermas (15) quand il s'adresse ainsi aux chrétiens au début de la première Similitude : « vous savez quelle est votre cité où vous devez habiter » οἴδατε τὴν πόλιν ὑμῶν ἐν ᾗ μέλλετε κατοικεῖν. Cette conception à la fois juive

(15) Cf. le commentaire de M. DIBELIUS dans le *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann.

et chrétienne se retrouve dans l'allégorie de la construction de la Tour (Vis. III, 2, 3 ss.) qui est liée à l'idée de la cité céleste dont Dieu est le Seigneur La πόλις terrestre qui lui correspond a elle aussi son Seigneur : on peut l'identifier avec le diable en tant qu'il est le Prince de ce monde (cf. Jean XII, 31), mais aussi avec l'Empereur, le Prince de Rome et du monde. L'Empereur et le diable sont liés comme l'effet et la cause. Ceci nous rappelle I Cor. II, 8, où il est dit que « les Princes de ce monde » ont crucifié le Christ, et Apoc. XIII, 4, où le diable a donné à la bête (Rome) sa puissance. Mais dans la mesure où Hermas considère à son tour ce monde comme une πόλις — cette désignation ne se trouve pas dans le Nouveau Testament — c'est une influence du stoïcisme qu'il trahit : dans la Stoa l'οὐρανός est considéré comme la vraie πόλις, la πατρίς, et le monde comme la μεγαλόπολις et dès lors comme la ξένη πόλις. Ainsi nous aurions affaire chez Hermas à une combinaison de l'idée juive et chrétienne de la cité céleste avec des réflexions philosophiques sur l'homme pieux (le sage) étranger sur la terre. Le sens du verbe πολιτεύεσθαι qui n'apparaît qu'une fois (Sim. V, 6, 6) cadre bien avec cette constatation: « Comme la nature charnelle du Christ avait mené une vie bonne et honorable (πολιτευσαμένην αὐτὴν καλῶ καὶ ἁγνῶς)..., la conduite de cette nature humaine (ἡ πορεία τῆς σαρκὸς ταύτης) plut à Dieu. » Cette moralisation du concept de πολιτεύεσθαι, ou plutôt de πολιτεία, est encore plus nette dans la première épître de Clément qui, elle, la chose est typique, ne connaît déjà plus l'idée de cité céleste. Justin Martyr s'exprime dans le même sens et avec plus de clarté encore; il est le premier théologien chrétien qui cite Platon, ou en tous cas fasse allusion très nettement à lui. Chez lui et chez les autres de ces premiers apologètes, la conception biblique et eschatologique de la πολιτεία chrétienne n'est pas entièrement éteinte, mais elle s'efface au profit d'une attitude politique d'allure philosophique, c'est-à-dire éthique au sens de Platon et de la Stoa. Cette attitude se développe chez Clément d'Alexandrie et Origène. L'Etat céleste est pour eux l'Etat au sens propre du terme. Les Etats de nom sur la terre ne méritent pas en réalité ce titre. Seul l'Etat qui s'égale au ciel mérite son nom car il est une chose noble; et le peuple qui est rassemblé en lui est une création noble car c'est une foule d'hommes dirigée par la loi. Clément qui développe largement

ces idées à la fin du 4e livre de ses Stromates, s'y réfère à la Stoa: « car les Stoïciens disent que le ciel est vraiment la cité et que celles que l'on trouve sur la terre ne sont pas encore des cités » (λέγουσι γὰρ οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι [πόλεις]) et parle de l'Etat platonicien qui existe au ciel en tant que prototype: « nous savons aussi que la cité de Platon se trouve en tant que modèle dans le ciel » (ἴσμεν δὲ καὶ τὴν Πλάτωνος πόλιν παράδειγμα ἐν οὐρανῷ κειμένην). Tout cela est identifié avec Jérusalem, la cité céleste, et avec l'Eglise que le Logos dirige. Dans la pensée de Clément, la mention expresse de la volonté de Dieu dans le ciel et sur la terre fait allusion à la troisième demande du Notre Père. Origène est du même avis. Il parle de la ἐπουράνιος πόλις (*De principiis* IV, 3, 8), cite Phil. III, 20, et réunit en ces termes la cité de Dieu et l'Eglise: « la ville de Dieu c'est l'Eglise, la vision de la paix » (ἔστιν ἡ πόλις τοῦ θεοῦ ἡ ἐκκλησία, ἡ ὅρασις τῆς εἰρήνης). Il connaît une πολιτεία οὐράνιος, dont il dit dans son Commentaire des Lamentations IV, 7 s., que les élus la possèdent (ἔχουσιν!). Le chrétien est un πολιτευόμενος κατὰ Χριστόν = πολίτης τῶν οὐρανίων (Comment. de Jean VIII, 23).

Cette attitude des Alexandrins chrétiens qui se réclament de Platon et des Stoïciens, nous éloigne du Nouveau Testament, mais nous rapproche d'autant de l'Alexandrin juif, de Philon. Tout comme entre le Christianisme et l'Hellénisme, la synthèse s'était opérée auparavant déjà entre le Judaïsme et l'Hellénisme. Ce que dit Origène sur la cité de Dieu et sur l'Eglise, Philon l'avait dit avant lui en y ajoutant une très significative exhortation et en transportant ainsi dans le domaine psychologique toute la question de la Jérusalem céleste (*De somniis* II 250). Ceci ne peut nous étonner de la part de Philon, lui qui ne parle jamais en termes eschatologiques d'un sujet aussi nettement eschatologique que la prédication du Royaume de Dieu, mais le traite partout comme un chapitre de sa théorie des vertus. Si chez lui le terme seul de βασιλεία (θεοῦ) vient de la Bible (grecque) tandis que la réalité qu'il recouvre vient de la philosophie antique, de même quand il parle de la ville sainte, de la ἱερὰ (et non ἁγία!) πόλις. Tout ce qu'il dit sur πόλις, πολιτεύεσθαι, πολιτεία, πολίτευμα confirme ce jugement. Philon attribue au premier homme, en tant que citoyen du monde

(κοσμοπολίτης), toutes les qualités qui composent l'idéal du sage. Ce « cosmopolitisme » panthéiste est spécifiquement stoïcien (16). Et à cette attitude en face du monde s'en joint une autre, caractéristique, dans le domaine psychologique: Philon reprend la célèbre théorie platonicienne de la correspondance entre l'édifice de l'Etat et l'édifice de l'âme.

Tout ceci ne peut se comprendre si l'on ne fait appel à la théorie grecque de la πόλις avec ses fondements et ses conséquences juridiques, philosophiques et aussi théologiques, cet élément théologique ayant son origine dans la plus ancienne mythologie grecque. Ainsi se montre, pour ainsi dire de façon négative, ce que nous avons déjà établi positivement par l'exégèse interne des passages du Nouveau Testament: quand le Nouveau Testament parle dans leur sens précis de πόλις et des concepts qui en dérivent, il s'agit toujours d'une grandeur eschatologique et qui se rapporte au Christ, comme la βασιλεία et l'ἐκκλησία (θεοῦ); il s'agit de la cité céleste qui est prophétisée dans l'Ancien Testament et accomplie en Christ dans le Nouveau. L'opposition qui s'établit ainsi entre elle et la πόλις antique se complète par l'opposition entre elle et les théories du Judaïsme tardif comme du Christianisme ancien (non pas du Christianisme primitif) sur la πόλις. L'insistance avec laquelle Platon comme les Stoïciens — eux seuls ont exercé une influence sur les conceptions juives et chrétiennes de la πόλις —, développent les notions d'« idée » et de « citoyen du monde » (εἶδος et κόσμος), correspond à celle de la Bible et à sa notion du droit de cité céleste en ce sens que dans l'une comme dans l'autre le cadre étroit de la πόλις locale est brisé. Mais cette insistance repose sur de tout autres bases et son sens est bien différent. La conception platonisante du stoïcisme pour laquelle le ciel est notre Etat véritable correspond sans doute jusque dans le détail des termes à la certitude paulinienne de notre droit de cité céleste, mais cette analogie ne doit pas nous faire illusion. Le panthéisme stoïcien qui se détourne de l'eschatologie n'a rien à voir avec le théisme biblique tourné vers cette eschatologie. Dans leur fond toutes ces affirmations philosophiques sur Dieu et sur le domaine de son activité ne sortent pas du domaine des propres affirmations de l'homme. Nous pouvons illustrer ce juge-

(16) Voir les textes réunis par Hans von ARNIM, *Stoïcorum veterum fragmenta*, 1921 ss. (avec un index).

ment en citant le petit jeu de questions et de réponses qu'imagine Lucien dans sa présentation de Platon (*Vitarum auctio*, 17). On demande à Socrate de quelle façon il vit et il répond: « j'habite une ville que je me suis fabriquée, mais j'accepte en pratique une constitution étrangère et considère ses lois comme les miennes » (οἰκῶ μὲν ἐμαυτῷ τινα πόλιν ἀναπλάσας, χρῶμαι δὲ πολιτείᾳ ξένῃ καὶ νόμους νομίζω τοὺς ἐμούς). Il y a dans cette caricature une part de vérité: l'homme se trouve bien engagé là dans un cercle vicieux. Ce que dit la Bible du droit de cité céleste échappe à ce cercle et embrasse à la fois le Royaume de Dieu et l'Eglise. La cité céleste, c'est à proprement parler le Royaume de Dieu, et dans la mesure où nous vivons sur la terre en futurs citoyens des cieux, c'est l'Eglise destinée à recevoir le Royaume qu'elle annonce. L'Etat concret sur la terre se voit enlever son titre de πόλις tandis que les droits (mais non le contenu idéologique) de la πόλις grecque sont reportés sur la cité céleste, la Jérusalem d'en-haut et lui demeurent exclusivement réservés. Le Royaume de Dieu existera quand les Etats auront disparu. C'est pourquoi l'Eglise, à qui ce Royaume est promis, se dresse en face de l'Etat. L'Eglise est tournée vers le Royaume véritable, celui du ciel.

Ce rapport entre l'Eglise et l'Etat, tel qu'il est conçu dans la foi et dans l'enseignement, détermine toute la vie de la communauté chrétienne. Autant la loyauté vis-à-vis de l'Etat est soulignée et réclamée (surtout dans Rom. XIII, 1 ss.), autant par contre il est entendu que le chrétien ne saurait être de façon première et définitive la chose de l'Etat. Quand Paul après son arrivée à Rome comme prisonnier discute avec les Juifs, il leur dit qu'il a été obligé d'en appeler à l'Empereur romain, mais ajoute aussitôt: « non pas que j'aie le dessein d'accuser aucunement mon peuple » (Actes XXVIII, 12 ss.). Donc même dans cette situation l'apôtre reste fidèle à son peuple en tant que peuple de la promesse. Et le même apôtre qui en appelle au tribunal de César, demande aux membres de la communauté corinthienne de renoncer à porter leurs procès devant des juges païens et tranche ce problème compliqué par un motif eschatologique: « Ne savez-vous pas que les saints (les chrétiens) jugeront le monde... ? Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges... ? » (I Cor. VI, 2 s.). Tout cela est encore une fois souli-

gné par l'attitude qu'il prend vis-à-vis de l'organisation même de l'Etat: il la reconnaît et en demande le respect, mais elle n'a pas de valeur dernière, elle n'est que transitoire. Ce jugement vaut aussi pour tout l'ordre juridique et pacifique de l'*imperium Romanum,* la célèbre *pax romana* dont les bienfaits sont justement réputés. Quand Paul à propos de la parousie et de ses signes précurseurs parle de « ce qui maintient », ou « retient » (τὸ κατέχον), ou de « celui qui maintient », ou « retient » (ὁ κατέχων, II Thess. II, 6 s.), l'exégèse de l'ancienne Eglise avait probablement raison d'y voir l'*imperium* et l'*imperator* et de conclure ainsi que l'Etat romain n'étant qu'un signe avant-coureur de la fin avait seulement une valeur provisoire (17). Si I Pierre II, 13 ss., réclame la loyauté vis-à-vis de l'empereur romain, il ne faut pas oublier pour autant qu'à la fin de la même

---

(17) Une autre thèse a été récemment soutenue par Oscar CULLMANN dans un article paru dans les *Recherches Théologiques* par les professeurs de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 1, *A la mémoire de Guillaume Baldensperger,* 1936, pp. 26 à 61 : « Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul, étude sur le κατέχον (-ων) de II Thess. II, 6-7 ». Selon lui, ce qui retient le Jugement Dernier, c'est la prédication de l'Evangile aux païens et celui qui retient, c'est l'apôtre lui-même et son activité missionnaire. Il étudie dans ce but trois groupes d'indices : 1) A la question de savoir qui retient le Jugement, l'apocalyptique juive répond : « c'est la repentance du peuple d'Israël ». Transposée dans l'eschatologie chrétienne, cette réponse devient la suivante : ce qui retient c'est la prédication de l'Evangile aux païens. 2) Tout l'ensemble du témoignage néo-testamentaire converge dans ce même sens : Dans Marc XIII, 10, et Mat. XXIV, 14, Jésus Christ lui-même marque bien que d'abord l'Evangile doit être annoncé au monde entier et qu'alors seulement viendra la fin. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter le cavalier blanc d'Apoc. VI, 1 à 8, qui précède les fléaux messianiques. D'autres textes viennent s'y joindre, ceux d'Actes I, 6 ss.; Mat. XXVIII, 19 ss. indiquant tous la même succession: d'abord la mission en tant que dernier signe des temps pré-messianiques, et puis viendra la fin. 3) Dans la forme masculine : ὁ κατέχων il faut voir le témoignage personnel que l'apôtre rend au caractère eschatologique de son apostolat. L'apôtre lui-même est le κατέχων en vertu de la révélation particulière qu'il a reçue, en marge des 12 apôtres, d'être le missionnaire des païens, chargé de parcourir à la hâte le monde avec son message (Eph. III, 6 ss.; I Cor. VII, 29; IX, 16). — Il faut reconnaître que Cullmann a solidement étayé sa thèse. Et même si son interprétation très séduisante de κατέχον (-ων) reste encore en partie hypothétique et non entièrement démontrée, l'ensemble de son étude, cette thèse extrême mise à part, n'en est pas moins d'une importance et d'une précision remarquables. *Mutatis mutandis* on peut du reste en dire autant de l'identification entre le κατέχον [-ων] et l'Empire romain. Même si elle n'est pas juste, ce que nous avons dit sur le caractère de l'Etat en tant que puissance d'ordre provisoire demeure absolument entier.

épître (V, 13), il est parlé de Babylone, et par ce nom, tout comme dans l'Apocalypse, c'est Rome qui est désignée et jugée. Cette attitude très spéciale des apôtres est celle de Jésus lui-même selon la tradition la plus ancienne. Si Jésus demande de donner à César ce qui appartient à César, nous ne devons pas oublier pour cela que le même Jésus parle avec un mépris ironique des princes de ce monde. Il appelle son propre roi, Hérode, un renard à cause de son appétit de meurtre et de sa cruauté (Luc XIII, 22). Et en réponse à la demande des fils de Zébédée qui veulent avoir les meilleures places dans le Royaume de Dieu, il traite avec une ironie mordante les princes qui dominent par la violence leurs sujets et se font appeler en échange « bienfaiteurs » (εὐεργέται, Luc XXII, 25). Il tourne ainsi en dérision un titre d'honneur attribué volontiers dans le monde ancien aux dieux, aux héros et aux hommes éminents; c'était surtout l'empereur romain, le garant de la « *pax romana* », qui se considérait comme un « bienfaiteur » de l'humanité. Dans ces remarques à la fois ironiques et polémiques de Jésus contre ce genre de titres s'exprime la protestation du Christ contre César dans la mesure où ce dernier réclame pour lui des honneurs divins. Concluons, un peu à côté, par un trait isolé que nous rapporte la tradition sur Jésus: le procurateur romain Ponce Pilate s'est rendu coupable d'une vraie boucherie de juifs venus pour sacrifier. Contre ce crime en tant que tel Jésus n'élève pas un mot de critique directe, mais il le range à côté de l'écroulement de la tour de Siloé, autrement dit, il place côte à côte une catastrophe politique et une catastrophe naturelle : toutes deux sont à accepter au même titre comme des catastrophes (Luc XIII, 1 ss.).

Ainsi le thème Christ et César, tel que les Apocalypses avant tout le développent, s'imposent toujours à nouveau dans les écrits qui ont un jugement à porter sur les puissants de ce monde, dès que ceux-ci sortent de l'office qui leur est assigné par Dieu de maintenir l'ordre par la force, dès qu'ils méconnaissent leur caractère provisoire et vont jusqu'à vouloir s'asseoir sur le trône de Dieu (II Thess. II, 4). L'Apocalypse johannique dans son ensemble et son chapitre XIII en particulier traitent ce thème avec insistance. Une puissance informe et terrible apparaît là: c'est le pouvoir politique qui s'est altéré et dénaturé. Cette puissance est souple et rusée comme la panthère, puis-

sante et rude comme l'ours, vantarde et forte en gueule comme le lion. La terre entière, au lieu de se défendre contre elle, est saisie d'un étonnement pantelant, et même d'admiration: on entonne un chant de louanges en l'honneur de la « bête ». Et par là celle-ci est entraînée de plus en plus loin dans son œuvre blasphématoire. Appuyée sur toutes sortes d'alliés, elle engage la guerre contre l'Eglise et soumet finalement le monde entier à son empire. Les croyants, par contre, n'ont qu'une seule ressource, un seul devoir: se rendre bien compte que « c'est ici la patience et la foi des saints ». Une deuxième bête qui survient commet les mêmes crimes, son originalité réside dans le boycottage de tous les hommes qui n'adorent pas la « bête ». La grande impression, toujours à nouveau soulignée, que fait un mauvais régime politique sur les hommes rappelle la constatation et l'avertissement de l'apôtre Paul: Satan se déguise parfois en ange de lumière. Tout l'enjeu de la lutte dépend d'autant plus de ce que les chrétiens revêtent la « simplicité » (ἁπλότης) qui est en Christ afin qu'ils puissent démasquer le camouflage ennemi (II. Cor. XI, 3, 14).

Le lien qui réunit ces déclarations d'Apoc. XIII à celles toutes différentes en apparence de Rom. XIII ne doit pas nous échapper si nous voulons bien comprendre la pensée de Paul; nous venons du reste de citer un passage de ses épîtres à côté de l'Apocalypse. Quand l'apôtre, qui ne connaît qu'une πόλις céleste, qu'un Etat céleste qui soit notre patrie véritable et réelle, veut désigner par un terme abstrait l'Etat terrestre dans sa grandeur et ses limites, il emploie le mot très ambigu d'ἐξουσία(ι) (Rom. XIII). Ce terme ne désigne pas seulement le pouvoir légitime, tel qu'il appartient en son expression suprême à Dieu, mais aussi, c'est important de le noter, et surtout quand il est au pluriel et sans complément, les puissances angéliques, les démons; volontiers alors on l'associe à d'autres termes tout aussi ambigus: ἀρχαί, κυριότητες. Si dans toute la Bible toute puissance humaine est ainsi mise en question, présentée sous un jour problématique, c'est parce qu'entre elle et la puissance démoniaque la Bible a reconnu une irréductible affinité. Ce sont les puissances intermédiaires des anges, puissances très équivoques, très douteuses parce qu'elles se dressent contre Dieu, qui dominent les hommes, au lieu que Dieu soit reconnu comme le seul Maître. Une puissance intermédiaire est par

essence destinée à passer et elle revêt un caractère démoniaque ou même diabolique quand elle, qui n'est et ne peut être que provisoire, prétend avoir une valeur dernière, définitive. L'aspect très provisoire de la puissance des anges justement se montre dans la parole de Paul citée plus haut: « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? » (I Cor. VI, 3). Quand Jésus, nous l'avons vu, met en question et remet à leur place l'existence et les prétentions des puissants de ce monde, parce qu'à Dieu seul appartient la vraie puissance, ces «seigneurs» (ἄρχοντες) nous apparaissent comme les représentants des puissances angéliques, qui reçoivent du reste elles aussi ce même titre de « seigneurs ». Toute domination, tout Etat renferme en lui un élément démoniaque parce qu'il s'appuie sur une puissance humaine, et il devient une réalité diabolique, l'Antichrist en personne, quand cette domination, cet Etat s'érige en absolu, en un élan démesuré d'orgueil. Résumons: l'Etat est une puissance d'ordre angélique, donc transitoire (18). Quand une telle puissance sort des limites qui lui sont assignées et veut prendre la place de Dieu, en d'autres termes quand elle veut dépasser son rôle transitoire et prétend à l'éternité, elle peut devenir et elle devient effectivement la « bête de l'abîme » dont parle Apoc. XIII. C'est toujours le même danger de l'Empereur-Dieu, comme chez Néron. Le chrétien qui a à vivre dans ce monde démoniaque, face à lui et au besoin contre lui, doit savoir que sa vie reste celle d'un étranger, d'un immigré. Et puisque l'Eglise n'est pas autre chose que la réunion de ces immigrés, le chrétien en tant que membre de cette Eglise doit attacher son espérance dans ce monde à son droit de cité céleste.

---

(18) Toute cette thèse se trouve complètement développée dans les *Theologische Blätter*, 1937, coll. 1 à 16. Déjà dans l'Eglise ancienne l'explication donnée ci-dessus des ἐξουσίαι a été soutenue et réfutée. Je dois à une aimable indication de mon collègue, le professeur Harald Fuchs de Bâle, la citation suivante d'Irénée, *Adv. Haer.* V, 24, 1 : « Comme preuve qu'il n'a pas dit cela (= Rom. XIII, 1 à 4) des puissances angéliques, ni des princes invisibles, comme quelques-uns osent le soutenir, mais bien des puissances d'ordre humain, il ajoute... (suit la citation de Rom. XIII. 6) » (*quoniam haec autem non de angelicis potestatibus, nec de invisibilibus principibus dixit, quomodo quidam audent exponere, sed de his quae sunt secundum hominem potestates, ait...).* Il serait beau de savoir qui a défendu, et par quels arguments, l'exégèse que repousse Irénée. Irénée lui-même est un ardent admirateur de la *pax romana* qu'il décrit ainsi (IV, 30, 3): « *Sed et mundus pacem habet per eos, et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocunque voluerimus.* »

Ce qui est advenu dans le Nouveau Testament du mot πόλις = Etat, s'est produit également pour le terme de « peuple ». Le concept d'« Etat » désigne d'une part une grandeur qui se dresse soit à côté soit contre Dieu, et d'autre part, quand il a Dieu pour complément, il prend rang de grandeur eschatologique; de même aussi le concept de « peuple » reçoit l'une et l'autre acception. L'importance, ici, n'est nullement dans la nature du mot qui est employé pour l'exprimer, que ce soit ἔθνος (au sens « ethnographique »), φυλή ou γένος (au sens d'unité nationale remontant à une communauté d'origine), λαός (au sens d'unité politique déterminée par l'histoire et l'organisation juridique), ou enfin γλῶσσα (au sens d'unité linguistique). Ces 4, ou plutôt 5 termes différents sont employés en un sens tout profane dans la Bible comme dans n'importe quel autre texte. Il existe pourtant une tournure particulière: τὰ ἔθνη = הַגּוֹיִם = les païens. Le terme de λαός est volontiers complété par τοῦ θεοῦ, ce qui nous donne les équations suivantes: λαὸς θεοῦ = עַם יְהוָה = קְהַל יְהוָה = ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ), Eglise. Cette Eglise se sent être dans le monde des peuples le τρίτον γένος, la troisième race, le vrai, le nouveau peuple en face des juifs *et* des païens. On ne trouve pas encore dans le Nouveau Testament cette expression qui deviendra courante dans l'Eglise ancienne (19), mais par contre la chose, elle, y est bien quand dans I Cor. X, 32, Paul nomme côte à côte les Juifs, les Grecs et l'Eglise de Dieu. Tout comme l'on sent dans l'Etat, en tant qu'il est une ἐξουσία, le démon du pouvoir, on sent dans le peuple la puissance, démoniaque elle aussi, de ce qui le constitue, des liens du sang et de la race. Par delà tous ces liens, si importants soient-ils pour la croissance et l'existence d'un peuple, ce sont les promesses de l'éternité qui valent pour tout le peuple de Dieu.

En tant que chrétiens, nous avons à vivre au sein de notre Etat et de notre peuple en tant qu'ils représentent un ordre de la patience de Dieu à l'égard de notre péché. Mais nous avons

---

(19) Cf. Adolf v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. I, 4e éd. 1923, pp. 259 ss. avec ce titre de chapitre caractéristique : « Le message du nouveau peuple et de la troisième race (la conscience historique et politique de la chrétienté) » [*Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewusstsein der Christenheit)*].

aussi à mourir et à nous laisser mener jusqu'au point où tout, si beau, si cher nous soit-il, même notre Etat et notre peuple, s'abîment devant le Dieu qui est notre Juge à tous, à quelque Etat ou quelque peuple que nous appartenions. Alors sera réalisé tout le sérieux, toute la joie de l'état dans lequel « Dieu sera tout en tous ».